

# VREEMD ZIJN EN VREEMD BLIJVEN

Een systematisch-theologische doordenking van het begrip vreemdeling  
met oog op het samenleven



**HILDE BOEKELOO**

25 augustus 2016

Masterthesis Systematische Theologie  
Protestantse Theologische Universiteit, Groningen  
Eerste begeleider: Prof. dr. R.D.N. van Riessen  
Tweede begeleider: Prof. dr. F. de Lange

## WOORD VOORAF

Met enige gêne spreek ik uit dankbaar te zijn voor de luxepositie van waaruit dit schrijven tot stand gekomen is. Mijn thesis is geschreven in veilige plaatsen en prettige woonruimtes waarin ik niet afhankelijk was van andermans gastvrije gebaren. Ik ben dankbaar voor de leeromgeving die de Protestantse Theologische Universiteit mij gedurende mijn bachelor- in Kampen en masterperiode in Groningen geboden heeft. In het bijzonder noem ik de namen van mijn eerste begeleider, professor Van Riessen die mij door het stellen van kritische vragen uitdaagde om gedachten te ordenen en aan te scherpen. Doctor Van der Kooi die mij op bezielende wijze begeleiding heeft geboden in de afronding van de literatuurmodules. En professor De Lange die vanaf de zijlijn meekeek en een aantal belangrijke suggesties heeft gedaan.

Eveneens ben ik dankbaar voor de mogelijkheden die mij geboden zijn om studieprogramma's in het buitenland te volgen. Mede dankzij de mensen die ik hier heb ontmoet heeft mijn interesse in systematische theologie stand gehouden. Niet onbenoemd kunnen de gezinnen blijven die gedurende de periode dat ik in Fiji verbleef mij gastvrij in hun midden hebben onthaald. De gedachte dat ik aan de andere kant van de wereld familie heb wonen die mij te allen tijde een thuis zouden willen bieden is hartverwarmend.

# INHOUDSOPGAVE

Inleiding .....	6
Aanleiding .....	7
Probleemstelling.....	8
Aanscherping van de probleemstelling .....	10
Doelstelling en vraagstelling.....	15
Opbouw thesis .....	15
1 De Vreemdeling in de Bijbel .....	18
1.1 De vreemdeling in het Oude Testament .....	18
1.2 De vreemdeling in het Nieuwe Testament .....	22
2 Een weergave van Derrida's interpretatie van gastvrijheid.....	26
2.1 Inleiding in het denken van Derrida .....	26
2.1.1 Biografische noties van Jacques Derrida .....	27
2.1.2 Filosofische positionering.....	28
2.1.3 Derrida's receptie van Levinas.....	29
2.2 Nadere verkenning van gastvrijheid in het denken van Derrida.....	31
2.2.1 Wie is de vreemdeling in Derrida's denken?.....	31
2.2.2 Wie is de vreemdeling, een interpretatie van Derrida door Kearney en Dufourmantelle .....	32
2.2.3 Welke plaats neemt de vreemdeling in bij Derrida?.....	34
2.2.4 Hoe verhoudt de plicht tot gastvrijheid zich tot juridische wetten? .....	35
2.2.5 Hoe klinkt de oproep tot gastvrijheid in een geglobaliseerde wereld? .....	38
2.3 Tussenbalans .....	39
Bijbels Intermezzo. Een Oudtestamentisch verhaal vanuit het perspectief van Derrida .....	41
Tekstfragment: Genesis 18 vers 1 tot 15. ....	41
3 Een weergave van Bonhoeffer's interpretatie van Christus.....	45
3.1 Inleiding in het denken van Bonhoeffer .....	45
3.1.1 Biografische noties over Dietrich Bonhoeffer .....	46
3.1.2 Theologische positionering.....	48
3.1.3 Greens interpretatie van Bonhoeffer: Theologie als socialiteit .....	49
3.1.4 Verwevenheid van soteriologie, antropologie en ecclesiologie .....	50
3.2 Wie is Christus in het denken van Bonhoeffer?.....	51
3.2.1 Wat doet Christus in Bonhoeffer's denken?.....	52
3.2.2 Welke plaats bezet Christus? .....	54
3.2.3 Welke implicaties heeft het dat Christus als middelpunt fungeert? .....	54
3.2.4 Wat bedoelt Bonhoeffer als hij spreekt over de christelijke gemeenschap? .....	56
3.3 De omgang met de (vreemde) ander .....	57
3.3.1 Interventies van Christus in alledaagse ontmoetingen .....	59
3.4 Tussenbalans .....	60

Bijbels Intermezzo. Nieuwtestamentische verhalen vanuit het perspectief van Bonhoeffer ..	62
Tekstfragment: Lucas 24 vers 13 tot 35. ....	62
Tekstfragment: Mattheüs 25 vers 31 tot 46. ....	63
4    Conclusie.....	67
4.1    Weergave van hoofdlijnen .....	67
4.2    Resumé van Derrida's reflecties over gastvrijheid .....	68
4.3    Resumé van Bonhoeffers gedachten over Christus als vreemdeling.....	70
4.4    Terug naar de casus.....	71
4.5    Onderling gesprek en actualisering.....	72
Literatuurlijst .....	76
Primaire en secundaire bronnen .....	76
Concordanties, commentaren en theologische woordenboeken .....	79
Bijbelvertalingen .....	80
Alternatieve bronnen .....	80
Afbeeldingen.....	80



## INLEIDING

De afgelopen maanden stonden de Nederlandse media in het teken van de zogenaamde ‘vluchtelingencrisis’. Deze term kwam in april 2015 in zwang toen bekend werd dat er wekelijks honderden lichamen aanspoelden op de Griekse stranden. De lichamen waren het stoffelijk overschot van kinderen, vrouwen en mannen die gevlucht waren uit het Midden-Oosten, Noord- en Midden-Afrika en per rubberboot geprobeerd hadden de Middellandse zee over te steken. Velen overleefden de overtocht naar een beter leven niet. De foto van een verdronken jongetje dat aangespoeld was op het eiland Bodrum staat nog altijd op het netvlies van vele Europeanen gegrift.

De dood van deze mensen vond plaats op zee, de watermassa die staat voor chaos en complexiteit. De zee laat zich niet inkaderen of begrenzen. Het water is niemands eigendom en bevestigt dit gegeven door altijd in beweging te zijn. Omdat de Middellandse zee als een neutrale zone tussen verschillende Europese landen in ligt, bleek de schuldige of verantwoordelijke voor de dood van de vluchtelingen moeilijk aan te wijzen. De overlijdensberichten werden samengebonden tot een complex probleem waarvoor zo snel mogelijk een grootschalige oplossing moest worden gevonden.

De berichtgeving over deze crisis deed iets met de nietsvermoedende toehoorder. De lezer had het gevoel dat er een rechtstreeks appel op hem of haar werd gedaan om partij te kiezen, opinie te vormen of een oplossing te vinden. Voor even was het alsof de Nederlandse burgers ook op zee terecht waren gekomen. Velen dreven tussen het vaste land van recht en onrecht. Omdat de kompassen on-gekalibreerd waren, bleef de bestemming lang onbepaald. Persoonlijk heb ik me in deze situatie erg onbeholpen gevoeld. Ik wilde de juiste koers varen maar wist dat ik niet de juiste meetinstrumenten aan boord had. Het lot van de vluchtelingen raakte me. Het was duidelijk dat er onrecht in het spel was en dat ik mijn zeilen moest hijsen, maar niemand kon me de juiste aanmeerplek aanwijzen.

Terwijl ik ronddobberde zetten de vreemdelingen die de barre zeetocht overleefd hadden de reis over land voort. Omdat de vluchtelingen de grenzen van ons land naderden, nam het aantal berichten over hun komst toe. Op sociale media werden hun aantallen besproken en speculaties over hun identiteit gedeeld. Deze nieuwsberichten kwamen ook binnen bij kerkgenootschappen en christelijke individuen. Velen van hen voelden zich aangesproken op hun religieuze overtuiging en meenden dat zij iets voor de gearriveerde vreemdelingen moesten doen. Gevoed door de gedachte dat ieder mens door God gewild is en bestaansrecht heeft gekregen, ontsponnen zich verschillende

projecten.<sup>1</sup> De opdracht om de vreemde lief te hebben en naar hem of haar om te zien haalden de initiatiefnemers rechtstreeks uit de Bijbel.<sup>2</sup>

Ook ik heb mij de afgelopen jaren in de positie van een vreemdeling bevonden, in een land dat niet mijn *Heimat*<sup>3</sup> was. Mijn uittochten kwamen echter niet tot stand door dreigende omstandigheden; de periode werd afgebakend en altijd vertrok ik in de wetenschap dat ik weer naar Nederland zou terugkeren. Toch hebben deze reizen blijvende indruk op mij gemaakt. Ik maakte kennis met andere culturele gewoontes, leefde op afgesloten plekken in huizen van klei of golfplaat en was dagenlang de enige blanke in een bontgekleurd gezelschap. Dit zorgde ervoor dat ik ging nadenken over mijn eigen identiteit en de manier waarop ik contacten aanging. Hoewel ik zelf te gast was ontmoette ik mensen die ik onbewust als vreemdeling classificeerde. Een van de ontmoetingen kan als directe aanleiding van deze thesis worden gezien.

## AANLEIDING

In de warme zon hadden we ons weer naar het station gehaast. Op deze eerste vrije zaterdag van onze *summercourse* hadden wij, twee theologiestudentes, besloten om van Stellenbosch naar Kaapstad af te reizen. Aangekomen op het juiste perron zagen we de stoffige trein helaas net in beweging komen. Uitgeput streken we neer op een bankje. Onze digitale camera's waren goedgevuld met kleurrijke beelden, maar in mijn lege maag verzamelden zich gevoelens van onrust. In de wind geslagen reisadviezen weergalmden in mijn hoofd. Ondertussen begon de schemering in te vallen. Terwijl ik nadacht over de lange reis die we nog voor de boeg hadden schuifelde er iemand op ons af. De verschijning was gehuld in het zwart en hield een grote tas met koopwaren tegen zich aangedrukt. Voeten, benen, armen, handen en gezicht werden verborgen achter grote zwarte lappen stof. De gedaante bewoog zich onze kant op en het was duidelijk dat het zijn verborgen

---

<sup>1</sup> In mijn eigen omgeving namen kerkgenootschappen het initiatief om welkomstpakketten uit te delen (Protestantse Kerk, binnenstad van Groningen), vluchtelingen op stations te ontvangen (Oecumenische actie, Emmen) en in overleg met het COA langdurige projecten op te zetten (Interkerkelijk initiatief, gemeente Midden-Drenthe).

<sup>2</sup> "In de eerste plaats, of je het leuk vindt of niet: je moet wel. 'Wat jij voor de minste van mijn broeders hebt gedaan, heb je voor mij gedaan', zegt Jezus. [...] In de tweede plaats geldt: 'Bedenk dat je zelf vreemdeling bent geweest in Egypte'. Bedenk waar je zelf vandaan komt. De aarde is niet jouw bezit. Probeer je eens in te denken dat ze er allemaal niet meer zijn: je familie, vrienden, zekerheden, rechten. En stel je voor dat 'vreemdeling zijn' jouw enige status is." Aldus H. Leegte, doopgezind predikant in Amsterdam. Zie: Huttinga in: *Trouw*, 'Heb de vreemdeling lief, of je wilt of niet', 22 januari 2016.

<sup>3</sup> "Heimat of thuisland betekent veiligheid. Thuis beheersen wij op soevereine wijze de dialectiek van het kennen en herkennen, van het durven en vertrouwen. We durven te spreken en te handelen omdat we op ons kennen-herkennen wel degelijk mogen vertrouwen." Philips (2003), 'Een nieuwe wereldorde' in: *De vreemdeling, een bloemlezing*, p. 235.

gelaat tot ons ging richten. Het schraapte de keel en zei met eigenaardig hoge stem: *“do you know at what time the train will arrive?”* Toen werd het me duidelijk. Op dat ogenblik, in die stad, ontmoette ik een vreemdeling.

Aan deze vreemde ontmoeting in de zomer van 2014 denk ik nog vaak terug. Ik kan me de woorden en bewegingen nog altijd voor de geest halen. Het begrip ‘vreemdeling’<sup>4</sup> is moeilijk te definiëren omdat het begrip in een relatie ontstaat. De verschijning van de vreemde is eveneens gelieerd en afhankelijk van de context waarin het zich aandoet.<sup>5</sup> Het eigen perspectief en referentiekader zorgen ervoor dat de ander als zodanig wordt geïdentificeerd. Bewust of onbewust geven wij een duiding aan zijn of haar aanwezigheid.

Vreemdheid of anders-zijn openbaart zich op verschillende terreinen en in verscheidene hoedanigheden. De vreemdeling is iemand die er vanuit het eigen oogpunt anders uit ziet, een andere taal spreekt of er een radicaal andere leefwijze op na houdt. Het kan een vluchteling zijn die sinds korte tijd in Nederland verblijft. Maar ook een familielid of vriendin en zelfs de eigen levenspartner kunnen plotseling in een vreemdeling veranderen. Ineens zien de bekenden er anders uit en lijken ze zich in handelingen of bewoordingen aan het vertrouwde beeld te onttrekken.

## PROBLEEMSTELLING

In een globaliserende wereld komen steeds meer bevolkingsgroepen met elkaar in contact. Het overbruggen van grote afstanden is eenvoudiger, goedkoper en minder tijdrovend geworden. Tijdens de vakantie maar ook in het alledaagse leven ontstaan er ontmoetingen.<sup>6</sup> Op straat en op het werk, in de media en op internet vinden ontmoetingen met ‘vreemde’ anderen plaats. We kunnen er simpelweg niet omheen: we co-existeren met zogenaamde vreemdelingen.

Tijdens ontmoetingen die ver weg en dichtbij plaatsvinden ontstaat er een spanningsveld van eigenheid en andersheid. De gesignaleerde verschillen leiden vaak tot wederzijdse vragen over identiteit en existentie. De vreemdeling wordt veelal met een mengvorm van

---

<sup>4</sup> Omdat het begrip zowel een man als een vrouw kan aanduiden maak ik afwisselend gebruik van vrouwelijke en mannelijke persoonlijk voornaamwoorden.

<sup>5</sup> De vreemdeling *“is homoseksueel in San Francisco, zwart in Zuid-Afrika, een Aziaat in Europa, een Chicano in San Ysidro, een anarchist in Spanje, een Palestijn in Israël, een Maya-indiaan in de straten van San Cristobal, een jood in Duitsland, een zigeuner in Polen, een Mohawk in Quebec, een pacifist in Bosnië, een alleenstaande vrouw in de metro om tien uur ’s avonds, een boer zonder grond, een bendelid in de sloppenwijken, een werkloze arbeider, een ongelukkige student”* Klein, 2003, ‘Opstand in Chiapas’ in: *De vreemdeling, Een bloemlezing*, p. 252.

<sup>6</sup> Zie: Giddens (2002), *Runaway world*, p. 4.



angst en fascinatie bekeken. Fascinatie vanwege haar exotische afkomst, haar onderweg-zijn en losgebrokenheid en angst vanwege het oordeel dat zij over de eigen gewoontes kan vellen. Omdat de vreemdeling objectiever kijkt dan het eigen oog bezit zij iets van onszelf dat een spiegel ons niet bieden kan. Er zijn mensen die vanuit een religieuze overtuiging menen dat zij het oordeel over de identiteit van de vreemde moeten uitstellen.<sup>7</sup> De eerste reactie op de komst van de vreemdeling dient er volgens oude bronnen één van verwelkoming en gastvrijheid te zijn.<sup>8</sup>

De locatie waarop het contact plaats vindt heeft invloed op de normering en de schaal van bedreiging. Van wezenlijk belang is het of het contact bij de eigen voorkeur of bij de voorkeur van een ander plaatsvindt. Veelal bepaalt de bevolkingsgroep die in een gebied de meerderheid vormt wiens aanwezigheid als vreemd wordt gekwalificeerd. Op basis van deze redenering zou je kunnen stellen dat ik in Zuid-Afrika niet in de positie was om degene die ik hier ontmoette als vreemdeling te bestempelen. Dankzij de vraag van de ander werd ik in de gelegenheid gesteld om gastvrij te reageren in een land dat niet het mijne was.

Nog nooit eerder ben ik mij zo bewust geweest van mijn eigen kwetsbaarheid als tijdens deze zomervakantie. Mijn hele leven ben ik nieuwsgierig geweest naar mensen die in een andere omgeving dan ik werden grootgebracht. Nooit hield ik rekening met de mogelijkheid dat wij elkaar ook zouden kunnen schaden. Tijdens ontmoetingen vroeg ik de ander het hemd van het lijf en gemakshalve ging ik er maar van uit dat de ander ook geïnteresseerd was in mij. De risico's zag ik domweg niet in of werden door de geborgenheid van een groter reisgenootschap gereduceerd. Tijdens ons verblijf in Zuid-Afrika passeerden mijn reisgenootje en ik 's avonds de grenzen van de zogenaamde *security zones*, waarin onze veiligheid werd gegarandeerd. In het donker realiseerde ik me dat ik ieder moment mensen tegen kon komen met kwade bedoelingen. Vijandige vreemdelingen tegen wie ik mij niet zou kunnen verweren. Niet eerder ben ik zo angstig geweest als toen.

In mijn thesis tracht ik te verhelderen hoe de opdracht tot gastvrijheid zich verhoudt tot de onzekere positie waarin de vreemde ander ons stelt. Ik beperk mij tot de joods-christelijke traditie die mij eigen is en wil vanuit de systematische theologie tot een

---

<sup>7</sup> De orthodoxe Rabbijn Jonathan Sacks is van mening dat de oplossing voor het contact met vreemdelingen ligt in de verdraagzame en liefdevolle interreligieuze dialoog. De vraag die daarbij centraal staat is: '*Kunnen we de aanwezigheid van God ontwaren in het gelaat van een vreemdeling?*' Zie: Sacks (2005), *Leven met verschil*, p. 15.

<sup>8</sup> Gastvrijheid kent een rijke geschiedenis in verschillende culturen, godsdiensten en tradities. "*Er bestaat niet alleen een cultuur van gastvrijheid, maar er bestaat geen cultuur die niet ook een cultuur van gastvrijheid is. [...] Gastvrijheid – dat is cultuur.*" Derrida (2002), *Acts of Religions*, p. 361.

duiding komen. Een systematisch-theologische benadering heeft mijn interesse omdat zij aantoont op welke manier verleden, interpretatie, mensbeeld, ethiek en persoonlijke overtuigingen zich tot elkaar verhouden.

## AANSCHERPING VAN DE PROBLEEMSTELLING

Zolang alles goed gaat, is de aanwezigheid van een paar vreemdelingen niet storend – misschien profiteren ze er zelfs op enigerlei wijze van – maar zodra er gevaar dreigt, zodra de integriteit en het voortbestaan van de eigen groep op het spel staan, worden die buitenstaanders zonder aarzeling geofferd.<sup>9</sup>

De systematisch theoloog Miroslav Volf beweert dat er in de omgang met het spanningsveld van eigenheid en andersheid op kleine schaal iets te winnen valt. Oplossingen voor grootschalige en internationale conflicten kennen zijns inziens een startpunt in alledaagse samenkomsten. Volf werd in 1956 geboren in Kroatië waar hij in de jaren negentig de oorlogen meemaakte. Zijn bewering dat de mensheid in staat is om vreemdelingen uit de samenleving te bannen of deze zelfs te vermoorden (ter bescherming van de eigen etniciteit en culturele identiteit), is dan ook gestoeld op eigen ervaringen.

Hij onderscheidt drie veelvoorkomende uitsluitingsmechanismen: assimilatie, dominantie en verlating.<sup>10</sup> Als de vreemdeling gedwongen wordt om zich aan te passen, is er sprake van assimilatie. Zijn of haar anders-zijn wordt geëlimineerd en opgenomen in het eigene: “*you can keep your life, if you give up your identity.*” Dominantie ontstaat als vreemdelingen worden gezien als kwade macht die in bedwang moet worden gehouden. Vreemdheid is niet langer een eigenschap van een mens maar iets dat onderworpen kan worden. Als de vreemdeling genegeerd of op veilige afstand wordt gehouden is er sprake van verlating. “*We close ourselves off from them so that their emaciated and tortured bodies can make no inordinate claim on us.*”

Deze mechanismen en bijbehorende xenofobische en racistische ondertonen zijn ook in passages uit de Bijbel terug te vinden.<sup>11</sup> Volgens historici heeft de nabije aanwezigheid van ‘religieuze vreemden’ exclusieve retoriek en nadruk op eigen inwijdings- en reinigingsrituelen tot gevolg.<sup>12</sup>

Volf toont aan dat de christelijke traditie ook een andere benadering van vreemdelingen kent die in tijden van conflict behulpzaam kan zijn. In zijn boek *Exclusion and Embrace*

---

9 Claudel (1962), *Het verslag van Brodeck*, p. 242.

10 Volf (1996), *Exclusion and Embrace*, p. 75.

11 Vergelijk: Deu 10:17-19 met Deu 28:43 en Deu 7:1-6.

12 Friedrich (1954) in: *Theologisch Wörterbuch zum Neuen Testament, Band V*, p. 844.

destilleert hij, met het oog op hedendaagse praktijken, belangrijke nieuwe theologische inzichten uit bekende bijbelverhalen. Tijdens iedere ontmoeting vindt er een beslissing plaats; de vreemde ander wordt in woord en gebaar verwelkomd of buiten gesloten.<sup>13</sup> De omhelzing staat in zijn denken symbool voor Gods menslievende benadering van de mensheid. Christenen moeten in navolging van Jezus bereid zijn de ‘*ultimate other*’ als medeschepsel te herkennen en te omarmen.

Met zijn introductie van de omhelzingsmetafoor weet Volf Gods liefde voor de mensheid op doeltreffende wijze te omschrijven. Het euvel van zijn spreekwijze is dat zij weinig betrekking heeft op concrete situaties, waar ook de figuurlijke bereidheid tot omhelzen naar mijn mening veelal ontbreekt. Tijdens de ontmoeting in Kaapstad voelde ik dat mijn lichaam zich verzette waardoor ik niet in staat was om gastvrijheid naar de vreemde ander te tonen.

Daarnaast is het gebruik van zijn metafoor niet zonder risico. De bereidheid tot omhelzing is naar mijn mening problematisch omdat iedere poging tot knuffelen (ook al is zij spreekwoordelijk of metaforisch) risico’s kent. De vreemdeling kan immers zowel een vriend als een vijand zijn, een ‘knuffelmarokkaan’ of een vrouwenonvriendelijke barbaar.<sup>14</sup> Degene die zich bereid toont om zijn armen te openen is daarom kwetsbaar. Zij loopt het risico om afgewezen te worden en kan zich niet verweren tegen kwade bedoelingen. Tijdens een letterlijke omhelzing zijn de grenzen tussen het ik en de ander vervaagd, wat kan leiden tot verstikking en beklemming. Ook de metaforische omhelzing is erop uit dat de afstand tot de ander wordt verkleind, waardoor het gevaar bestaat dat de alteriteit van de ander wordt opgenomen in het eigene. Tenslotte bestaat het gevaar dat de subjectkwaliteiten van de vreemdeling worden geminimaliseerd tot die van een verwaarloosde teddybeer.

De opdracht om de vreemdeling lief te hebben wordt door Volf verhelderd en geëxpliciteerd. De menselijke neiging om het contact met de vreemde ander bewust te vermijden blijft in zijn denken onderbelicht. Ook blijft de vraag hoe te reageren als de vreemde ander misbruik maakt van onze intieme gebaren onuitgewerkt. Ik ben tot de conclusie gekomen dat Volf een beeld omschrijft dat nastrevenswaardig is, maar dat in zijn omschrijvingen te veel uitgaat van een ideale afloop.

---

13 Volf spreekt in dit verband over verschillende fasen van de omhelzing waarin zelfontlediging, ongedwongenheid, wederkerigheid en vrijheid centraal staan. Zie: Volf (1996), p. 140-141.

14 Volf lijkt zich de risico’s te realiseren maar houdt vast aan de bewering dat een christen de gok moet wagen. “*I can become a saviour or a victim – possibly both. Embrace is grace, and ‘grace is gamble, always.’*” Idem, p. 147.

De psychoanalytica en filosofe Julia Kristeva<sup>15</sup> bestudeert in een van haar werken de plaats van de vreemdeling in de westerse cultuur. Aan de hand van de politieke geschiedenis van Frankrijk toont ze aan hoe de positie van de vreemdeling de afgelopen eeuwen drastisch gewijzigd is. Kristeva is zelf Bulgaarse van afkomst en vertrok op vierentwintigjarige leeftijd voor studie naar Frankrijk. Zij beweert dat de vreemdeling tot onze eigen verbazing in onszelf woont. Geïnspireerd door psychoanalyticus Sigmund Freud duidt ze deze vreemdheid als ‘de verborgen kant van onze identiteit’.

Mogelijk biedt Kristeva verklaringen voor de verschillende reacties die de komst van vluchtelingen in West-Europa heeft opgeroepen. In ieder geval is haar manier van denken behulpzaam om wat er in de beschreven Zuid-Afrikaanse ontmoeting gebeurde te analyseren. In voorgaande situaties had ik mijzelf leren kennen als een onbevangen, open en geïnteresseerde jonge vrouw. Op het bewuste moment op het station voldeed ik niet aan dit zelfbeeld. Toen ik oog in oog stond met een vreemdeling werd ik overvallen door een angst die in mijzelf naar boven kwam maar waarvan ik het bestaan niet kende. Omdat ik mijn eigen reacties niet in de hand had, was het alsof ik even van mezelf vervreemd raakte. De ontmoeting met de vreemdeling zorgde ervoor dat ik vraagtekens ging plaatsen bij mijn eigen identiteit. Deze ontregeling maakt dat ik nog vaak aan dit moment moet terugdenken.

Kristeva meent dat er tijdens de ontmoeting met een vreemde sprake is van een psychologisch probleem. De mens heeft namelijk moeite om als *andere* met anderen te leven. Met behulp van de inzichten van Freud concludeert ze dat ieder mens onbewust ‘niet-eigen’ elementen met zich meedraagt en hier feitelijk geen raad mee weet. *“De vreemdeling zit in onszelf. En wanneer we van de vreemdeling wegvlugten of tegen hem vechten, dan vechten we tegen ons onbewuste – het ‘niet-eigene’ van onze ‘eigenheid’ waar we geen raad mee weten”* aldus Kristeva.<sup>16</sup> Freud nodigt ons uit om de vreemdeling in onszelf en de ander niet te objectiveren. Een analyse van het vreemde kan alleen plaatsvinden door een analyse van het zelf.

De vreemdeling wordt door Kristeva gedefinieerd als ‘de verborgen kant van onze identiteit’. In een ontmoeting met de vreemdeling komt het spanningsveld van eigenheid en andersheid binnenin onszelf naar de oppervlakte. Naar haar mening ligt hier de sleutel naar een oplossing. Als we oog hebben voor eigen vreemdheden, zullen we minder geneigd zijn om de vreemdheid van de vreemdeling te reduceren of tot iets

---

<sup>15</sup> Beeckman typeert Kristeva's werkwijze als volgt: *“Vanaf het begin is Kristeva haar eigen weg gegaan. Provocerend, complex en controversieel in ze een beetje een geval apart. [...] Ze weigert zich te laten neerpinnen in één groep of gebied.”* Beeckman, ‘Julia Kristeva over de vreemdeling’, uit: *Meesterstukken* (2001), p. 194.

<sup>16</sup> Kristeva (1991), *De vreemdeling in onszelf*, p. 201.

eigens te herleiden. Als we niet langer vluchten voor het vreemde in onszelf, kunnen we ook de ander aanvaarden.

Kristeva duidt de worsteling met de vreemdeling als een psychologisch probleem. Mijn interesse is echter theologisch van aard. Ik wil weten op welke manier bijbelse noties rondom gastvrijheid in ontmoetingen hun weerklank krijgen. Zichtbaar is dat deze noties van betekenis zijn in en uitwerking hebben op het leven van hedendaagse christenen. Tegelijkertijd wil ik de vervreemdende ervaringen die ontstaan in het zelf, door de ontmoeting met de ander of de confrontatie met het andere in onszelf, serieus nemen en bestaansrecht geven.

Een verdere doordenking van de oproep tot gastvrijheid heb ik gevonden bij de filosoof Jacques Derrida.<sup>17</sup> In zijn collegereeks *Over gastvrijheid*<sup>18</sup> vestigt hij aandacht op de juridische en taalkundige aspecten van gastvrijheid. Deze werkwijze stelt hem in staat om schijnbaar gastvrije praktijken te ontmaskeren en van kritische kanttekeningen te voorzien. De kanttekeningen die hij plaatst zouden ook in de marge van de eigentijdse politiek in Europa geschreven kunnen zijn. Derrida neemt het gebod of de plicht om onvoorwaardelijke gastvrijheid te tonen uiterst serieus. Hij ziet de belangen van de verlenende en van de ontvangende partij en weet de risico's in kaart te brengen. Gevoelens van ontredde, afgrijzen en onbehagen blijven bij hem niet onopgemerkt.

De vreemdeling vervult in het denken van Jacques Derrida een belangrijke rol. De vreemdeling is niet iemand die in het systeem van het eigene geanalyseerd kan worden en blijft in zijn denken in duister gehuld. Derrida toont aan dat de vreemde vanuit zijn buitenpositie in staat is om de bestaande machtsorde in een samenleving in twijfel te trekken. Zij is degene die vraagtekens plaatst bij patriarchale systemen en het egocentrisme van ontvangende partijen ontmaskert.

De veelzijdig dialectisch theoloog Dietrich Bonhoeffer, tot slot, laat zien dat in de worsteling met andersheid het eigen ik veelal in de weg zit. Aan de vooravond van de Tweede Wereldoorlog distantieerde hij zich van een theologie waarin het Arische ras op bijbelse gronden tot het beste en meest zuivere werd verklaard. Ondanks zijn interesse in en openheid naar andere academische disciplines, weigerde hij om het denkend subject als uitgangspunt te nemen. Niet de ratio maar het dagelijkse leven van mensen staat bij Bonhoeffer centraal. Het gewone bestaan heeft bij uitstek theologische betekenis omdat Christus zich hierin openbaart.

---

<sup>17</sup> Eigen aan de werkwijze van Derrida is dat hij zijn stukken in de marge van klassieke teksten schrijft, zoals de joodse Talmud ook ontstond. Op deze manier tracht hij belangrijke werken te interpreteren en te analyseren. Dit is voor mijn onderzoek interessant omdat hij ook enkele bijbelteksten grondig bestudeert en van kanttekeningen voorziet.

<sup>18</sup> Derrida (1998), *Over Gastvrijheid*, p. 7.

Bonhoeffer is van mening dat het eigen ik van zichzelf bevrijd moet worden. Het eigen egocentrisme zorgt ervoor dat de mens een ongelukkig en eenzaam bestaan leidt. De oplossing ligt volgens Bonhoeffer niet in de tussenkomst van een tweede, maar van een derde persoon. De inmenging van een medemens is volgens hem niet afdoende. De ander en het ik kunnen met elkaar om de hoogste positie blijven strijden, waardoor het egocentrisme van twee mensen in stand wordt gehouden. Dankzij de komst van de partij 'Christus' kunnen ik en de ander niet tegen elkaar worden uitgespeeld. Niet het zelf of de vreemdeling, maar Christus bezet de hoogste positie. Christus voorkomt dat de mens in een relatie enkel op zichzelf gericht blijft en de belangen van een ander vergeet.

Derrida en Bonhoeffer doen denk-stof opwaaien en brengen verdieping aan als het gaat om ontmoetingen waarin vreemdelingen worden getroffen. In mijn thesis wil ik verder op beide zienswijzen ingaan en beoog ik gaandeweg een wederzijds vragenspel op gang te zetten. Derrida is in staat om het christelijke jargon te verbreden en eventuele blinde vlekken in het discours van Bonhoeffer aan te wijzen, terwijl Bonhoeffer op zijn beurt in staat is om vragen te stellen bij Derrida's hedendaagse interpretatie van gastvrijheid en de omgang met de vreemde ander. Dankzij het gesprek ontstaat er een zekere 'eigentijdsheid'. Deze eigentijdsheid is noodzakelijk om hedendaagse vreemdelingenvraagstukken aan deze thematiek te kunnen verbinden. De afgelopen decennia is het spanningsveld tussen kerk, cultuur en wetenschap op mondiale schaal veranderd. Zonder kennis van deze veranderingen en recente politieke gebeurtenissen<sup>19</sup> kan de lading die alledaagse ontmoetingen hebben gemakkelijk over het hoofd worden gezien.

---

<sup>19</sup> Politieke gebeurtenissen als de oprichting van de huidige Europese Unie in 1993, de doorboring van het *World Trade Center* in 2001 en de aanslagen in Parijs in 2015 en Brussel, Istanbul en Nice in 2016 hebben het denken over eigenheid en vreemdheid blijvend beïnvloed.

## DOELSTELLING EN VRAAGSTELLING

Het is mijn doelstelling om in deze thesis met behulp van het gedachtegoed van Derrida de betekenis van Bonhoeffers theologisch gefundeerde aandacht voor het blijvende-vreemde in het vizier te krijgen.

De centrale vraagstelling van mijn thesis luidt:

WELKE BETEKENIS HEEFT DE ONTMOETING MET DE VREEMDE ANDER  
IN HET DENKEN VAN BONHOEFFER EN DERRIDA?

De bijbehorende deelvragen die in de hoofdstukken behandeld worden zijn:

### HOOFDSTUK 1

- Hoe spreekt de Bijbel over vreemdelingen?

### HOOFDSTUK 2

- Waarom spreekt Derrida over vreemdelingen en gastvrijheid?  
*Uit welke biografische noties blijkt zijn verbondenheid met deze thematiek en tegen welke filosofische positie zet hij zich af?*
- Welke betekenis en functie hebben de begrippen ‘vreemdeling’ en ‘gastvrijheid’ in Derrida’s denken?
- Op welke manier hebben Dufourmantelle en Kearney de visie van Derrida op het vreemdelingenvraagstuk geïnterpreteerd?

### HOOFDSTUK 3

- Waarom spreekt Bonhoeffer over Christus als vreemde tussenschakel?  
*Uit welke biografische noties blijkt Bonhoeffers verbondenheid met deze thematiek en tegen welke theologische positie zet hij zich af?*
- Welke functie bekleedt Christus in Bonhoeffers denken?
- Op welke manier heeft Green de theologie van Bonhoeffer geïnterpreteerd?

### CONCLUSIE

- Wat levert het type denken dat Bonhoeffer en Derrida bieden op?
- Hoe verhouden beide denkwijzen zich tot elkaar?

## OPBOUW THESIS

Door gebruik te maken van een inleiding en aanleiding heb ik mijn probleemstelling geïntroduceerd. Met behulp van het systematisch-theologische gedachtegoed van Volf en de psychoanalytica van Kristeva werd mijn centrale vraagstelling toegespitst. Ik heb uitgelegd dat de ontmoeting met de vreemde ander altijd iets teweeg brengt. In onszelf resoneren gelijktijdig eeuwenoude geboden tot gastvrijheid én oeroude instincten om

eigen haard en huis te willen veiligstellen. In het verloop van mijn thesis wil ik de ontstane tweestrijd verder doordenken.

Om te kunnen achterhalen op welke manier het gebod tot gastvrijheid in de schriftelijke joods-christelijke traditie ligt ingebed, bied ik in het eerste hoofdstuk een overzicht van de bijbelteksten waarin de vreemdeling zich aandient (hoofdstuk 1). Op deze manier geef ik inzicht in het Oud- en Nieuwtestamentische kader waardoor Bonhoeffer en Derrida beide gevormd zijn. De mogelijkheden en moeilijkheden van het spreken over gastvrijheid analyseer ik met behulp van Derrida (hoofdstuk 2). In dit hoofdstuk wil ik middels de behandeling van primaire en secundaire bronnen zijn visie op ontmoetingen achterhalen, waarop een bijbels intermezzo volgt. Hierin leg ik uit hoe het denken van Derrida de lezing van een Oudtestamentische tekst kan beïnvloeden. In het volgende hoofdstuk toon ik aan op welke wijze Christus vanuit Bonhoeffers perceptie intervenueert in menselijke ontmoetingen (hoofdstuk 3). Hierop volgt een intermezzo waarin ik een lezing bied van twee verhalen uit het Nieuwe Testament. Hierop volgt een conclusie (hoofdstuk 4) waarin de opgedane inzichten worden samengevat. In dit hoofdstuk breng ik beide denkers met elkaar in gesprek. Door de inzichten van Bonhoeffer en Derrida met elkaar in contact te brengen ontspringen zich meer vragen. Dankzij hun onderscheid in methode, vakgebied en denkwijze is er wrijving en schuring. Juist daardoor ontstaat er een ruimte waarin theologische vragen en actuele maatschappelijke problemen elkaar mogelijk verdiepen.





# 1 DE VREEMDELING IN DE BIJBEL

De wijze waarop Bonhoeffer en Derrida spreken over vreemdelingen en gastvrijheid is beïnvloed door de joodse en christelijke bijbelboeken. Je zou kunnen zeggen dat zij hun eigen opvattingen in de marge van deze geschriften hebben geschreven. De wijze waarop beide tradities over ‘de vreemdeling’ spreken heeft ook ons hedendaagse jargon beïnvloed. Daarom wil ik de lezer inzicht bieden in het betekenisveld van de Oud- en Nieuwtestamentische begrippen.

In dit eerste hoofdstuk behandel ik de belangrijkste teksten waarin er over dit begrip gesproken wordt. In het Oude Testament komen drie Hebreeuwse categorieën van vreemdelingen voor die in de Nederlandse vertalingen alle drie dikwijls met ‘vreemdeling’ vertaald worden. In eerste paragraaf bied ik een overzicht van de belangrijkste teksten waarin *ger*, *nochri* en *zaar*<sup>20</sup> voorkomen. De woorden die in het Nieuwe Testament voor vreemdeling gebruikt worden zijn *allogenes*, *ksenos* en *paroikos*.<sup>21</sup> In de tweede paragraaf behandel ik de meest invloedrijke teksten waarin zij zich aandienen.

## 1.1 DE VREEMDELING IN HET OUDE TESTAMENT

Er is in het Oude Testament een belangrijke spanning tussen de openheid van Israël als nomadenvolk enerzijds, en anderzijds hun monotheïstische exclusiviteit. Anders gezegd: tussen de gastvrije tent en de exclusieve tempel.<sup>22</sup>

Iedere bijbeltekst kent eigen benaderingswijzen van de vreemdeling. In deze paragraaf wil ik iets van de openheid en van de argwaan laten zien die uit verschillende bijbelgedeeltes uit het Oude Testament te ventileren valt. Daarvoor behandel ik achtereenvolgens de afkomst en betekenis van de Hebreeuwse woorden voor ‘vreemdeling’: *ger*, *zaar* en *nochri*.

Het Oude Testament kent vier wortels met de letters גֵּר<sup>23</sup> waarvan de belangrijkste betekenissen zijn:<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Daarnaast komt het zelfstandig naamwoord *tosjaf* (gast of bijwoner) voor. Dit begrip duidt op loonarbeiders van buitenlandse afkomst, die geen verdere verbinding met de Israëlische manier van leven kennen.

<sup>21</sup> Eveneens komt het woord *parepidèmos* (rondreiziger) een aantal keer voor. Dit begrip duidt op vreemdelingen die slechts voor een korte tijd op een bepaalde plaats verblijven.

<sup>22</sup> Vosloo (2006), *Engelen als gasten?*, p. 62.

<sup>23</sup> *Gimel-Jod-Reesj*, Het zelfstandig naamwoord van deze wortel *ger* komt in totaal 88 keer voor in het Oude Testament en wordt in combinatie met een werkwoord (vb. ‘als vreemdeling verblijven’ הָגֵר הָגֵר) en als zelfstandig naamwoord gebruikt. Zie: Lisowsky (1958), *Konkordanz zum Alten Testament*, p. 319 & 331-332.

- i. *zichzelf onder bescherming plaatsen, vreemd gaan, proseliet worden of verblijven*  
Qal: *wonen als vreemdeling*, Hitpael: *als vreemdeling verblijven*
- ii. *aanvallen of vijandig bejegenen*
- iii. *bevreesd of angstig zijn*

Van het eerste betekenisveld is het zelfstandig naamwoord *ger* (גֵּר) afgeleid. De *ger* is iemand die voor een bepaalde periode in Israël verbleef en recht had op bescherming. Deze rechten waren noodzakelijk om in de woestijn te kunnen overleven. In het algemeen duidt *gerim* (meervoud) op vreemdelingen die open stonden voor de joodse wetten en gemotiveerd waren om deze na te leven.<sup>25</sup> Veelal waren de *gerim* uit hun oorspronkelijke leefomgeving gevlucht als gevolg van hongersnood, bloedschuld of gewapende conflicten. Voor hen was het toegestaan om op Israëliische grond te werken, veelal arbeidden zij als houthakkers of waterputters. Om te benadrukken dat hun verblijf onder de Israëlieten tijdelijk van aard was, konden *gerim* geen land in bezit krijgen.

Verschillende aartsvaders en -moeders worden in het bijbelboek Genesis als *gerim* aangeduid omdat zij te midden van andere volkeren in een vreemd land verbleven.<sup>26</sup> De periodes waarin zij als vreemdeling leefden heeft hen en daarmee de identiteit van Israël mede vormgegeven.<sup>27</sup> De Joods-Amerikaanse schrijver en holocaust-overlever Elie Wiesel beweert dat deze bijbelse verhalen een ethisch appel voor de toekomst bevatten, waarin er altijd wel weer nieuwe weerloze vreemden zullen zijn.<sup>28</sup>

De HEER uw God [...] Hij doet recht aan weduwen en wezen, en aan vreemdelingen (גֵּר) bewijst hij zijn liefde (werkwoord אָהַב) door hun voedsel en kleding te schenken. Ook u moet de vreemdeling (גֵּר) uw liefde bewijzen behandelen (werkwoord אָהַב) want u bent zelf vreemdelingen (גֵּרִים) geweest in Egypte.<sup>29</sup>

De oproep om de kwetsbare *ger* evenals de weduwe en wees goed te behandelen wordt verscheidene keren herhaald in Exodus, Leviticus en Deuteronomium.<sup>30</sup> In bovenstaand citaat worden de Israëlieten opgedragen om de *gerim* niet alleen in bescherming te

<sup>24</sup> Koehler & Baumgartner (2001), *Lexicon of the Old Testament*, Vol. I, p. 184-185.

<sup>25</sup> Deze groep vreemdelingen houdt de sabbatsrust in ere en viert het Wekenfeest en Loofhuttenfeest mee.

<sup>26</sup> Zie: Gen 19:9, 26:1-3, 32:5 en 36:7.

<sup>27</sup> Hierbij valt vooral te denken aan Abrahams tocht uit Oer, de uittocht uit Egypte en de Babylonische en Assyrische ballingschappen.

<sup>28</sup> Wiesel (1990), *From the Kingdom of Memory*, p. 63-64.

<sup>29</sup> Willibrord Vertaling (1995), Deu 10:17-19.

<sup>30</sup> Ex 20-23 en Lev 17-25. De *ger* was 'besonders schutzbedürftig'. Kellermann (1973) in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Band I, p. 991.

nemen, maar hen eveneens lief te hebben.<sup>31</sup> Wiesel toont aan dat het grote liefdesgebod van toepassing is op God, de naaste en eveneens op de *ger*, de vreemdeling.<sup>32</sup>

Het begrip heeft in de loop van de geschiedenis een andere betekenis gekregen. In de begintijd van Israël duidde *gerim* voornamelijk op Kanaänieten en vluchtelingen uit het Noordrijk en in periodes van religieuze integratie werd het toegepast op proselieten, niet-Israëliërs die Jahweh beleden.<sup>33</sup> Ten tijde van de Babylonische ballingschap kreeg juist de waarschuwing voor religieuze assimilatie de overhand; dit had zijn weerslag op de betekenis van dit begrip. De *ger* werd in deze tijd met name geassocieerd met afgoderij en daarom als gevaar voor Israëls reinheid beschouwd.

De Hebreeuwse Bijbel kent drie wortels גר<sup>34</sup> met de volgende betekenissen:<sup>35</sup>

- i. *uitwringen* of *samenpersen*
  - ii. *walgelijk zijn*, *haten* of *stinken*
  - iii. *wegdraaien* of *verwijderen*
- Qal: *zich afwenden*, Hofal: *vervreemd zijn*

Het zelfstandig naamwoord *zaar* (זָר) is afgeleid van deze laatste betekenis en heeft betrekking op 'iemand die afstand neemt' of 'zich terug trekt'. De *zaar* staat op afstand van de vertrouwde manier van leven, waardoor het begrip veelal een religieuze lading heeft.<sup>36</sup> Een *zaar* is iemand die is opgegroeid binnen de religieus-ethische gemeenschap, maar zich niet houdt aan de joodse wetten. Hij of zij "*brengt je in verwarring en vervreemdt je van je eigen familie*".<sup>37</sup>

Ook wordt het begrip gebruikt om naburige volkeren aan te duiden. Een dergelijke *zaar* is iemand die profiteert van andermans nederlaag. In de Nederlandse bijbelvertalingen wordt de meervoudvorm een aantal keren vertaald met 'barbaren' of de 'tiranigste der heidenen'.<sup>38</sup>

De komst van vreemde volken heeft er volgens de profeten Jeremia en Ezechiël voor gezorgd dat de natie Israël beschaamd werd en dat haar inwoners als ballingen zijn

---

<sup>31</sup> "De koppeling van gastvrijheid aan liefde maakt duidelijk dat gastvrijheid meer inhoudt dan belangeloze tolerantie of naïeve vriendelijkheid." Aldus: Vosloo (2006), p. 98.

<sup>32</sup> Wiesel (1990), p. 65-66.

<sup>33</sup> Friedrich (1954), Band V, p. 10.

<sup>34</sup> *Zajien-Waf-Reesj*, als zelfstandig naamwoord komt het woord *zaar* 70 keer voor in het Oude Testament. Zie: Lisowsky (1958), p. 443 en 453-454.

<sup>35</sup> Koehler & Baumgartner (2001), Vol. II, p.267-268.

<sup>36</sup> *Zaar* kan duiden op een 'afvallige' of 'goddeloze'. Snijders (1984) in: *Theologisches Wörterbuch, Band V*, p. 556-557.

<sup>37</sup> Sir 11:24.

<sup>38</sup> Zie Eze 7:21 (NBV) Eze 31:12 (Statenvertaling).

afgevoerd. Volgens het bijbelboek Hosea hebben gemengde huwelijken met *zarim* geleid tot de intrede van heidense praktijken.

In de Hebreeuwse Bijbel kent twee wortels met de letters נכר<sup>39</sup> met de volgende betekenisvelden:<sup>40</sup>

- i. *zich vermommen of een valse indruk achterlaten*  
Nifal: *vreemdheid veinzen of huichelen*, Piel: *verloochenen of vreemd maken*  
Hitpaël: *zijn identiteit verbergen, ontkennen of handelen als een vreemde*
- ii. *een persoon bekijken, herkennen of genadevol aankijken*

Van de eerste betekenis zijn de zelfstandig naamwoorden *nochri* (נָכְרִי) en *nechar* afgeleid. Met deze woorden wordt iemand aangeduid die buiten de familie staat en geen emotionele, sociale en rechtelijke banden met een joodse gemeenschap heeft.<sup>41</sup> Omdat het begrip duidt op een vreemdeling die uit een ander land komt wordt het ook vaak met ‘buitenlander’ vertaald. Ook krijgsgevangenen worden als *nochrin* (meervoud) aangeduid, veelal werden zij als gastarbeiders of slaven naar Israël afgevoerd. Zij kregen geen bescherming, het enige recht waar zij aanspraak op maakten was het recht op gastvrijheid.<sup>42</sup>

Von allen Menschen, mit denen der Jude sozialen Kontakt hat, behandelt er den nochri als schlechtesten.<sup>43</sup>

De bekendste *nochri* is de Moabitische Ruth, de schoondochter van Naomi. De vraag of dit boek oproept tot een goede behandeling van *nochrin* is onder commentatoren hevig bediscussieerd. In ieder geval oordeelt dit bijbelboek niet zo negatief over het gemengde huwelijk als de boeken Ezra, Maleachi en Nehemia, die in deze zelfde tijd geschreven zijn. Tijdens de wederopbouw van Jeruzalem klinkt de oproep om ‘al het vreemde’ te verwijderen.<sup>44</sup> De landvoogd Nehemia beroept zich op Goddelijk gezag als hij aanzet tot het scheiden van geboren Israëlieten en de kinderen van onbesneden joden, de zogenaamde *ben nekar*.

---

<sup>39</sup> *Noen-Kaf-Reesj*. Het zelfstandig naamwoord *nechar* komt 36 keer voor en *nochri* in totaal 45 keer in het Oude Testament. Zie: Lisowsky (1958), p. 930-931.

<sup>40</sup> Koehler & Baumgartner (2001), *Vol. I*, p. 699-700.

<sup>41</sup> De Septuaginta, de Griekse vertaling van het Oude Testament, vertaalt *nochri* voornamelijk met *allotrios*, negenmaal door *allogenès*, en vijfmaal met *ksenos*.

Lang & Ringgren (1977) in: *Theologisches Wörterbuch, Band II*, p. 462.

<sup>42</sup> Vb: vlees van dieren die dood gevonden zijn mag een Israëliet niet geven aan een *ger* maar wel verkopen aan een *nochri*.

<sup>43</sup> Lang & Ringgren (1977), p. 457.

<sup>44</sup> Buitenlandse inwoners moeten de stad verlaten en gemengde huwelijken worden ontbonden. (Neh 2:16-20 en 13:23-27)

Mijns inziens bestaat er in de Bijbel geen consistent onderscheid tussen *ger*, *zaar* en *nochri*. De bewering van Wiesel dat het begrip *zaar* altijd van toepassing is op iemand die afkomstig is uit de joodse traditie is mijns inziens te sterk geformuleerd. Wel kan ik het eens zijn met zijn conclusie dat *zaar* veelal duidt op iemand die ontrouw is aan zijn eigen identiteit en dat de *ger* naar het joodse volk toe beweegt, terwijl de *nochri*, met Ruth als uitzondering, veelal een beweging van de tradities af maakt.<sup>45</sup> De gedachte dat de vreemdeling zich aan moet passen aan de Israëliische levensgemeenschap voert in verschillende teksten de boventoon. Daarnaast blijkt dat de rollen tussen *host* en *guest* vloeiend zijn. Het Oude Testament benadrukt dat alle mensen te gast zijn op aarde. Uit dit besef van afhankelijkheid, gecombineerd met de eigen geschiedenis van vreemdelingschap, komt voor joden de bereidheid en de waarde voort om (andere) vreemdelingen te beschermen.

## 1.2 DE VREEMDELING IN HET NIEUWE TESTAMENT

Nieuwtestamentische teksten waarin het gaat over vreemdelingen of vreemdelingschap bevatten veel citaten uit of toespelingen naar het Oude Testament. De belangrijkste woorden die in het Nieuwe Testament voor ‘vreemdeling’ gebruikt worden zijn *allogenes*, *ksenos* en *paroikos*. In deze paragraaf bied ik een bondig overzicht van de teksten waarin deze drie woorden voorkomen en toon ik het betekenisveld van deze begrippen. Aan het einde geef ik aan in hoeverre er sprake is van continuering en onderbreking van de Oudtestamentische lijnen.

*Allogenès* (ἀλλογενής) is ‘iemand die afkomstig is uit een ander volk’ of ‘iemand die *Landfremd* is’.<sup>46</sup> Het is afgeleid van het werkwoord ἀλλοιόω, dat niet in het Nieuwe Testament voorkomt. Het woord verwijst in Lucas 17 naar een Samaritaan, die samen met negen anderen door Jezus genezen wordt van huidvraat.

De zelfstandig naamwoorden *ksenía* en *ksenos*<sup>47</sup> zijn beide afgeleid van het werkwoord ξενίζω dat ‘gastvrij tegemoet treden’ en herbergen of ‘bewaren’ betekent.<sup>48</sup> *Ksenía* heeft

---

<sup>45</sup> Wiesel (1990), p. 56.

<sup>46</sup> Aldus Bauer, Aland & Aland (1988), *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament*, p. 77.

Het woord *allogenes* komt 1 keer voor in het Nieuwe Testament. Het woord is afgeleid van het werkwoord *alloio-o* dat passief gebruikt wordt en ‘veranderd zijn’ of ‘anders worden’ betekent. *Allogenes* komt in totaal 45 keer voor in de Septuaginta. Dit woord wordt hier gebruikt als vertaling van de Hebreeuwse woorden *zaar*, *nechar* en *nochri*.

<sup>47</sup> Het woord *ksenos* komt in de Septuaginta in totaal 21 keer voor en vertaalt in bijna alle gevallen de Hebreeuwse woorden *nochri* en *ger*.

Hatch & Redpath (1954), *A Concordance to the Septuagint, Vol. II-III*, p. 957.

<sup>48</sup> Zie: Bauer, Aland & Aland (1988), p. 1109.

In het Nieuwe Testament wordt dit werkwoord gebruikt om beide betekenissen aan te geven. Het werkwoord *ksenidzo* komt 10 keer voor en het naamwoord *ksenos* 14 keer, eenmaal wordt dit woord

betrekking op de eerste betekenis, en staat voor ‘gastvrijheid’, ‘herberg’ of ‘gastenkamer’. *Ksenos* betekent:

- i. *vreemdeling* of *buitenlander*
- ii. *vreemd*, *bevreemdend*, *zeldzaam* of *ongepast*
- iii. *gastvrijheid* of *gastheer*

Het woord *ksenos* kan dus verwijzen naar degene die gastvrijheid ontvangt (vreemdeling) en naar degene die gastvrijheid verleent (gastvrouw/heer). In het Nieuwe Testament is deze eerste betekenis dominant. In de derde brief van Johannes wordt het woord *ksenos* toegepast op reizende evangelisten: “Geliefde, uw trouw blijkt uit wat u doet voor de broeders, ook al zijn het vreemden voor u”.<sup>49</sup> In de Hebreeënbrief is dit begrip gebruikt om de situatie waarin Abraham en zijn nageslacht verkeerden toe te lichten.<sup>50</sup> Een christen leeft volgens deze brief als een vreemdeling op aarde maar is tegelijkertijd vertrouwd met het ‘hemelse vaderland’.

*Paroikos* is afgeleid van het Griekse werkwoord παροικέω dat de betekenissen kent: ‘als vreemde ergens wonen’ of ‘een plaats bewonen’ of ‘wonen’.<sup>51</sup> Het zelfstandig naamwoord is afgeleid van de eerste, dominante betekenis van dit werkwoord en duidt op een rechteloos iemand die in een aangrenzend gebied woont.<sup>52</sup> Een *paroikos* kan daarom wel als buur maar niet als burger worden gezien. De auteur van Handelingen en Lucas gebruikt *paroikos* om de toestand waarin Jezus, Abraham en Mozes<sup>53</sup> zich bevonden aan te duiden.

Het vreemdelingschap (dat is afgeleid van *paroikos*) droeg als categorie bij aan het zelf-verstaan van de eerste christenen.<sup>54</sup> Deze teksten hebben geleid tot een religieus bewustzijn, waarin het aardse leven door gelovigen als kort oponthoud werd gezien.

---

gebruikt om een gastheer aan te duiden (Rom 16:23). Kohlenberger, Goodrick & Swanson (1995), *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament*, p. 669.

<sup>49</sup> Willibrord Vertaling (1995), 3 Joh 1:5.

<sup>50</sup> Heb 11:9-13.

<sup>51</sup> Aldus: Bauer, Aland & Aland (1988), p. 1270.

*Paroikeo* komt twee keer voor, *paroikos* komt 4 keer als zelfstandig naamwoord en 2 keer als bijvoeglijk naamwoord in het Nieuwe Testament voor. Zie: Kohlenberger, Goodrick & Swanson (1995), p. 755

<sup>52</sup> Het woord *paroikos* komt in totaal 123 keer voor in de Septuaginta. Het komt veelal voor als vertaling van de Hebreeuwse woorden *ger* en *tosef*. Ook wordt het een aantal keren gebruikt om het woord *sjocan* te vertalen, afkomstig van de wortel שׂכנ, dat ‘zich vestigen’ of ‘wonen’ betekent.

Zie: Hatch & Redpath (1954), *Vol. II*, p. 1071-1072.

<sup>53</sup> Han 13:17, 7:6, 7:29 en Luc 24:18. Dit laatste tekstgedeelte behandel ik in een Bijbels intermezzo.

<sup>54</sup> Verschillende auteurs menen dat de situatie van de eerste christenen (omschreven in 1 Petrus) overeenkomsten kent met de hedendaagse positie van kerkgenootschappen in West-Europa. Zie voor een de ecclesiologische en missionaire duiding van *paroikos* in een seculiere omgeving: Wassenaar (2014), *Vreemdelingschap, historische en hedendaagse stemmen in kerk en theologie*, p. 65 en Paas (2015), *Vreemdelingen en Priesters, Christelijke missie in een postchristelijke omgeving*, p. 194-196.

De pijnlijke kloof tussen de hemelse belofte en aardse realiteit krijgt in de Filippenzenbrief en in de eerste Petrusbrief een nieuwe betekenis.<sup>55</sup> Hier worden de mensen wier christen-zijn ertoe geleid heeft dat ze op sociaal en economisch vlak vervreemd raakten van hun omgeving aangesproken als ‘uitverkorenen’ die burgerrecht in de hemel bezitten.<sup>56</sup>

In het Nieuwe Testament functioneert vreemdelingschap als omschrijving van de manier waarop een christelijke gemeenschap of individu zich verhoudt tot de wereld. De begrippen *ksenos*, *paroikos* en *allogenès* slaan hoofdzakelijk op onbekende christenen of gelovige vreemdelingen die een voorbeeldfunctie vervullen. Geconcludeerd kan worden dat de toepassing en betekenis van deze begrippen werd versmald tot gelovigen, die als mede-vreemdelingen in de maatschappij bestaan. Het Oude Testament maakt onderscheid tussen de Godvrezende (*ger*) en de heidense vreemdeling (*nochri*). In de Griekse vertaling is het onderscheid tussen deze beide verloren gegaan omdat het woord *ger* werd vertaald met *prosèlutos*, dat proseliet betekent. Het gevolg hiervan is volgens kenners dat heidense vreemdelingen, die geen interesse toonden in het evangelie, meer op afstand kwamen te staan en verminderde aanspraak maakten op gastvrijheid.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Zie ook: Kristeva (1991), p. 95.

<sup>56</sup> Fil 3:20, 1 Pet 4:12 en 1 Pet 1:6.

<sup>57</sup> Stählin (1954) in: *Theologisch Wörterbuch, Band V*, p. 13.

Zie ook 3 Joh 1:5-7, waarin de oproep klinkt alleen de christelijke rondreizigers (τοὺς ξένους) en geen ‘heidense vreemdelingen’ (τῶν ἐθνικῶν) onderdak te verlenen.





## 2 EEN WEERGAVE VAN DERRIDA'S INTERPRETATIE VAN GASTVRIJHEID

### 2.1 INLEIDING IN HET DENKEN VAN DERRIDA

'Thou shall not kill' wherein both the Torah and the law of messianic peace are gathered, still allows any state (the one of Ceasar or the one of David, for example) to feel justified in raising an army, in making war or keeping law and order, in controlling its borders – in killing. Let's not insist too much here on the obvious, but let's not forget it too quickly either.<sup>58</sup>

In het vorige hoofdstuk is de probleemstelling geïntroduceerd. Hier is uitgelegd dat de oproep tot gastvrijheid resoneert in de joodse en christelijke traditie. Volgens Emmanuel Levinas en Elie Wiesel vatten de geboden: 'gij zult niet moorden' en 'heb de vreemdeling lief' deze weerklank samen. In dit hoofdstuk onderzoek ik de hedendaagse implicaties van deze eeuwenoude wetten. Hiervoor ga ik te rade bij het gedachtegoed van Jacques Derrida.

De opzet van dit hoofdstuk is als volgt. Om oog te krijgen voor de context waarin het denken van Jacques Derrida gevormd is, ga ik kort in op zijn levensloop. Ik tracht in de eerste paragraaf te achterhalen waarom hij zich bezighield met het vreemdelingenvraagstuk. Een van de bronnen die ik hiervoor gebruik is de biografie die geschreven werd door Jason Powell.<sup>59</sup> Ik behandel het wetenschappelijke discours waarin Derrida zich ontplooiëde en toon aan op welke manier zijn denken door de fenomenologie gevormd is. Eveneens besteed ik aandacht aan de intellectuele band die hij onderhield met zijn oudere tijdgenoot Emmanuel Levinas.<sup>60</sup>

De belangrijkste inzichten uit de collegereeks *Over gastvrijheid*, die Derrida in 1996 in Parijs verzorgde, vat ik in de tweede paragraaf samen. Wat deze colleges interessant maakt is dat ze twintig jaar na dato actueler dan ooit lijken. In mijn behandeling maak ik gebruik van de interpretatie van twee hedendaagse filosofen, Richard Kearney<sup>61</sup> en Anne Dufourmantelle<sup>62</sup>. Hun receptie van Derrida's betoog is relevant omdat zij op een cruciaal punt van mening verschillen. De opbrengst van dit hoofdstuk wordt

---

<sup>58</sup> Derrida (1999), *Adieu to Emmanuel Levinas*, p. 116.

<sup>59</sup> In zijn biografie biedt Powell een inhoudelijke behandeling van de belangrijkste werken uit het leven van Derrida. Zie: Powell (2006), *Jacques Derrida, a Biography*.

<sup>60</sup> "Each time I read or reread Emmanuel Levinas, I am overwhelmed with gratitude and admiration" aldus: Derrida (1999), p. 10-11.

<sup>61</sup> Kearney (2003), *Strangers, Gods and monsters*.

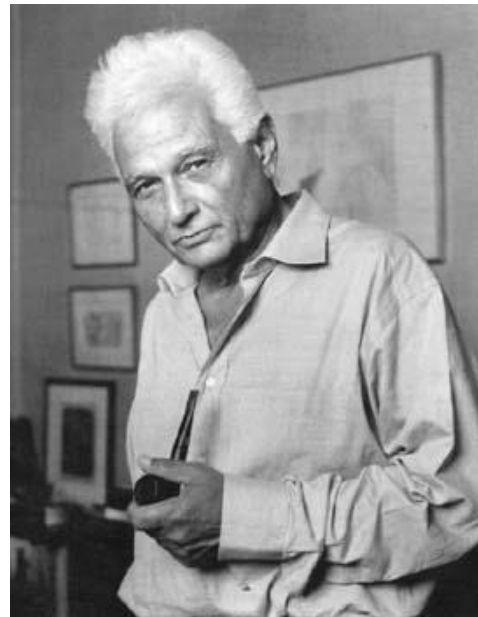
<sup>62</sup> Dufourmantelle (1998), 'Epiloog' in: *Over gastvrijheid*.

weergegeven in de derde paragraaf. In een tussenbalans zijn de inzichten die deze denker mij gebracht hebben in eigen woorden samengevat.

Aan het eind van dit hoofdstuk volgt een bijbels intermezzo, waarin ik een tekst behandel die het tonen van gastvrijheid aan vreemdelingen centraal stelt. Met behulp van het perspectief van Derrida tracht ik deze tekst te interpreteren. Ik laat zien welk nieuw licht een Derridaanse lezing kan werpen op een bijbelverhaal waarin gastvrijheid centraal staat.

### 2.1.1 BIOGRAFISCHE NOTIES VAN JACQUES DERRIDA

Derrida had come from a complex background, a culture mixing French and German living 'theorists', and a tradition of grand Europeans with whom he was in close communion in his reading. Never at home, not in structuralism, or in Paris, and not in America, or even at any university, there was a secret desire in his work which made him the centre of new attention, and a new industry.<sup>63</sup>



FIGUUR 1 – J. DERRIDA

Jackie Derrida werd in 1930 geboren in een van de voorsteden van Algiers, de hoofdstad van de voormalige Franse kolonie Algerije. Hij werd grootgebracht in een liberaal Sefardisch-joods arbeidersgezin, waarin Arabische, Franse en Amerikaanse invloeden doorsijpelden. Zijn vader leefde een reizend bestaan als verkoopvertegenwoordiger en was vaak onderweg. Tijdens zijn tienerjaren kwam het antisemitische Frans-Algerijnse regime van Vichy aan de macht.<sup>64</sup> Dit regime zag erop toe dat onderwijs niet langer toegankelijk was voor joodse leerlingen met als gevolg dat hij van school werd gestuurd. Zelf zegt Derrida over deze periode dat de jennende opmerkingen van leeftijdsgenootjes op straat hem altijd bij zullen blijven.<sup>65</sup>

Geïnspireerd door de internationale bekendheid van de Frans-Algerijnse geleerde Camus, verhuisde hij op negentienjarige leeftijd naar Parijs om zijn middelbare studies

---

<sup>63</sup> Powell (2006), p. 2.

<sup>64</sup> Derrida benoemt 'de warrige en complexe Algerijnse geschiedenis van de vreemdeling' in: Derrida (1998), *Over Gastvrijheid*, p. 100-101.

<sup>65</sup> Aldus Derrida in 'American documentary film', Dick & Ziering Kofman (2002).

te voltooien.<sup>66</sup> Daar aangekomen probeerde hij zich te ontdoen van zijn Algerijnse intonatie en streefde hij ernaar om een pure, correcte vorm van de Franse taal te schrijven en spreken.<sup>67</sup> In 1952 volgde Derrida, die zichzelf als Jacques ging aanduiden, een universitaire filosofische opleiding aan de *École Normale Supérieure*. Hier genoot hij onderwijs van de invloedrijke denkers Michel Foucault en Louis Althusser. In 1957 trouwde Derrida met de Oost-Europese en niet-joodse Marguerite Aucouturier, samen kregen zij twee zonen.

Derrida had always felt out of place in Europe, but his expression of himself seems to balance between the feeling of being on the margins which Nietzsche had, and on the other hand the more hidden call for an improvement and strengthening of Europe which is quite conservative.<sup>68</sup>

De tochten die Derrida tijdens zijn werkzame leven als docent en hoogleraar maakte voor congressen en lezingen, werden steeds langer en frequenter. Op de autoritten in een kleine Citroën naar Praag, volgden al gauw tournees naar Berlijn, Zürich en London per trein, en naar Amerika per vrachtschip.<sup>69</sup> Op de onbekende plekken die hij in de wereld aandeed hoopte Derrida openheid voor '*différance*' en een gevoel van thuiskomen te kunnen ervaren. "*Derrida's life experience was, in human terms, solitary; it was the fate of the wanderer, the traveller, who perhaps, by traveling, comes to know his home and himself essentially*" aldus Powell.<sup>70</sup>

Jacques Derrida overleed op vierenzeventigjarige leeftijd, aan de gevolgen van alvleesklierkanker. Tijdens zijn werkzame leven publiceerde Derrida meer dan veertig boeken en honderden essays. In veel van deze werken spreekt hij zich uit tegen de paternalistische en westers filosofische waarden. Deze sterke anti-tendens stuitte vooral in het Franse onderwijssysteem op veel verzet.<sup>71</sup> Zijn invloed op verschillende wetenschappelijke disciplines is in retrospectief aanzienlijk te noemen.

## 2.1.2 FILOSOFISCHE POSITIONERING

Aan het einde van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw ontstond een filosofische stroming, de fenomenologie genaamd, die met behulp van nauwkeurige

---

<sup>66</sup> Powell (2006), p. 21.

<sup>67</sup> Idem, p. 13.

<sup>68</sup> Idem, p. 184.

<sup>69</sup> "*He had given a multitude of conference papers and lectures around the globe, beginning in Europe and North America in the 1970s, moving on to include Japan, Israel and South America, and his works were being translated continuously into other European languages as quickly as he was writing them.*" Aldus: Idem, p. 161.

<sup>70</sup> Idem, p. 91.

<sup>71</sup> Idem, p. 145 en p. 187.

waarnemingen de essentie van het ervaren te achterhalen. De grondlegger Edmund Husserl, probeerde adequate omschrijvingen te geven van 'het gegeven als gegeven'. Hij interpreteerde de werkelijkheid als datgene wat zich op een bepaald moment aan het bewustzijn voordoet. De Franse denkers Lacan, Foucault, Althusser en Derrida gebruikten 'de fenomenologie om tegen de fenomenologie in te denken'.<sup>72</sup> Zij toonden aan dat fenomenologen enkel aandacht besteedden aan de tegenwoordige tijd (praesens) terwijl de taal aantoont dat de werkelijkheid complexer, gelaagder in elkaar steekt. De vraag die zij in hun denken centraal stelden was:

Is de feitelijke werkelijkheid waarin wij normalerwijze vertoeven niet een wereld van woorden, van teksten en verhalen, van gezegden en uitspraken, die onderling met elkaar verweven zijn, elkaar vooronderstellen en mogelijk maken?<sup>73</sup>

Derrida's werken zijn 'geschreven in de marge' van belangrijke filosofische, literaire en politieke teksten. Derrida was niet geïnteresseerd in een achterliggende waarheid maar in de totstandkoming van waarheden in de tekst zelf. Deze werkstijl is bekend geworden onder de term deconstructie. De achterliggende gedachte is dat geen enkele auteur of lezer volledige controle heeft over de interpretatie en het ontstaan van literatuur. Teksten hebben andere teksten nodig om geschreven, verstaan en gelezen te worden. Derrida's publicaties bevatten nauwkeurige analyses en weinig stellingnames of interpretaties. De gevolgen van deze methode zijn dat hij zijn lezers inzicht biedt in de 'veelal verborgen retoriek' van de bronteksten, maar ook dat zijn eigen positie moeilijk te achterhalen is.

### 2.1.3 DERRIDA'S RECEPTIE VAN LEVINAS

Veel is er door Derrida geschreven in de kantlijn van de Joodse filosoof Emmanuel Levinas. In diens denken staan niet de eigen waarnemingen centraal, zoals bij Husserl, maar de verschijning van 'het gelaat van de ander'. Uit Derrida's lezing klinkt bewondering voor Levinas gedachtegoed.<sup>74</sup> In zijn reflecties over gastvrijheid bezint hij zich op gedachten die door Levinas geïntroduceerd zijn. Eveneens stelt hij vier bedachtzame vragen aan diens adres.

De ander onderbreekt in Levinas' denken het eigen leven en ontstijgt het

---

<sup>72</sup> IJsseling (1986), *Jacques Derrida, Een inleiding in zijn denken*, p. 13-19.

<sup>73</sup> Zonder taal zou er volgens de Franse denkers "geen literatuur zijn, geen rechtspraak, geen politiek, geen onderwijs, geen religie, geen traditie, geen instituties die deze dragen en erdoor gedragen worden, en uiteindelijk geen menselijke wereld." IJsseling, 'Vraagtekens bij de fenomenologie' in: *Denken in Parijs* (1979), p. 27.

<sup>74</sup> "once again, he [Emmanuel Levinas] completely changed the landscape without landscape of thought; he did so in a dignified way, without polemic, at once from within, faithfully, and from very far away, from the attestation of a completely other place." Aldus: Derrida (1999), p. 11.

kenvermogen. Zijn andersheid is ondefinieerbaar omdat die zich niet laat inkaderen in eigen denkstructuren.<sup>75</sup> Het gelaat is afkomstig uit een ideale dimensie, waardoor het in staat is om onrechtvaardigheid aan te tonen. Het gelaat van de ander spreekt vanuit zijn naakte kwetsbaarheid tot ons geweten en roept op om verantwoordelijkheid te nemen. In deze oproep weerklinkt volgens Levinas het Goddelijk gebod. Het zelf is tijdens een ontmoeting niet in staat om zich aan de oproep tot het dragen van zorg te onttrekken. De oneindige vraag die uit het gelaat van de ander voortkomt vraagt om onvoorwaardelijke beaming.<sup>76</sup> Dankzij het appel van de ander wordt het zelf uit zijn eigen egocentrisme bevrijd. Het ik is “*niet meer bij machte om machtig te zijn*” omdat het aan de absolute Ander is onderworpen.<sup>77</sup>

De eerste bundel van vragen die Derrida tussen de regels door stelt gaat over de voorwaarden van gastvrijheid. Hij toont aan dat er in het denken van Levinas een hiaat bestaat tussen het ethisch-gewenste en het concrete-wetgevende.<sup>78</sup> Maar, zo vraagt Derrida zich af, wie neemt de zorg voor de vreemdeling op zich als hier geen wettelijke afspraken over zijn gemaakt? Moet het abstracte ethische appel niet worden vertaald in concrete juridische, politieke, en filosofische verantwoordelijkheden?<sup>79</sup> Wat heeft de mensheid aan de messiaanse vredesdroom in tijden van politieke conflicten? En is het überhaupt mogelijk om te denken en te spreken over hetgene dat vooraf of voorbij gaat (*beyond*) aan het eindige?<sup>80</sup>

De tweede centrale vraag luidt: Wie bedoelt Levinas als hij spreekt over ‘het gelaat’? Derrida laat zien dat Levinas met behulp van metafysisch taalgebruik probeert om de culturele verschillen te overstijgen. Maar zijn de omschrijvingen van het gelaat niet te vaag, waardoor zij een spookachtig figuur lijken aan te duiden? En is het wel verstandig, zo vraagt Derrida zich af, om ‘de Ander’ te los te koppelen van tastbare eigenschappen?<sup>81</sup> De relatie tussen ethische wensen en reële ontmoetingen dreigt op deze manier te vervagen. Filosofe Renée van Riessen concludeert: “*Isn’t this a danger that threatens Levinas’ philosophy: ultimately to mean nothing because it is too much aimed at purity?*”<sup>82</sup>

---

<sup>75</sup> Derrida (1999), p. 54.

<sup>76</sup> Idem, p. 3.

<sup>77</sup> Levinas (1971), *Het menselijk gelaat*, p. 144-145.

<sup>78</sup> “*would there be a recognition of the law before the event, and thus outside the localizable event, before the singular, dated, and situated talking-place of the gift of the Torah to a people?*” Derrida (1999), p. 65.

<sup>79</sup> Idem, p. 31.

<sup>80</sup> Zie voor Derrida’s kritiek op de gehele westerse metafysische traditie: Berns, ‘De achtergronden. Een literatuuroverzicht’ in: *Denken in Parijs* (1979), p. 150-156.

<sup>81</sup> Derrida (1999), p. 111.

<sup>82</sup> Van Riessen (2007), *Levinas’ Hermeneutics of Kenosis*, p. 96.

Derrida plaatst ten derde vraagtekens bij de intenties van het zelf in een ontmoeting. Zijn de eigen verlangens wel altijd zo zuiver en coöperatief? Hoewel Levinas oog heeft voor gender-verschillen, bestaat er een vacuüm als het gaat om machtsverhoudingen en masculiniteit. Derrida toont aan dat ethiek voor Levinas bij uitstek een mannenaangelegenheid is, waarin de vrouw als sprekend subject ontbreekt.<sup>83</sup> Nooit gaat het in zijn denken over de rol van vrouwen in concrete situaties.<sup>84</sup>

De vierde en laatste vraag gaat over het uitgangspunt van Levinas' denken. Niet de natuurlijke neiging tot vijandigheid die Immanuel Kant benadrukte, maar Gods vrede en verwelcoming gaan volgens Levinas vooraf aan intermenselijke relaties. Is het verlangen om ergens bij te horen en in een traditie geworteld te zijn niet sterker dan de behoefte aan gastvrijheid, vraagt Derrida zich af. Functioneert de taal niet eerder als machtsinstrument, waarmee de vreemdeling wordt buitengesloten? De menselijke behoefte aan gastvrijheid valt bij Levinas samen met de behoefte aan transcendentie.<sup>85</sup> Derrida bestrijdt deze Goddelijke verankering en is van mening dat taal een cultureel product is, waarin de eigenheid van stam en familie wordt gewaarborgd.

## 2.2 NADERE VERKENNING VAN GASTVRIJHEID IN HET DENKEN VAN DERRIDA

### 2.2.1 WIE IS DE VREEMDELING IN DERRIDA'S DENKEN?

| Ik zie jou wel. Helemaal. Stel mij vragen. Geen spiegel kan betrouwbaarder zijn dan ik.<sup>86</sup>

Een vreemdeling is volgens Derrida een nieuwkomer die afkomstig is uit den vreemde en onverwacht of op uitnodiging langs komt. Deze nieuwkomer kan een menselijk, dierlijk of goddelijk wezen zijn, een levende of een dode, een man of een vrouw.<sup>87</sup> De vreemdeling is als een absolute nieuwkomer, die zich in een niemandsland tussen het profane en het gewijde bevindt.<sup>88</sup> Vanuit deze positie dwingt zij ons om de zogenaamde natuurlijke zekerheden en onaantastbare axioma's uit de eigen orde te deconstrueren.<sup>89</sup>

---

<sup>83</sup> Zie: Derrida (1998), p. 44.

<sup>84</sup> "Where ethical transcendence is concerned, woman's distinctive voice is silenced and only the male subject is considered to be capable of speech." Van Riessen (2007), p. 95.

<sup>85</sup> Levinas (1961), *Totaliteit en Oneindigheid*, p. 326.

<sup>86</sup> Uit: Sartre (1967), *Met gesloten deuren* p. 98.

<sup>87</sup> Derrida (1998), p. 69.

<sup>88</sup> Idem, p. 50.

<sup>89</sup> Idem, p. 54.

Derrida's denken komt voort uit concrete, politieke situaties. De problemen die zich hier voordoen zijn bepalend voor de manier waarop hij zijn gedachten structureert. De vreemdeling wordt daarom door hem neergezet als '*displaced person*' van de wieg tot het graf.<sup>90</sup> Hij of zij is een nomade die in een on-eigen omgeving hunkert naar de eigen doden en eigen moedertaal.<sup>91</sup> Zij verlangt ernaar om op een afgebakende plaats op eigen grond begraven en door nabestaanden herinnerd te worden.<sup>92</sup> Zijn eigen taal en andere culturele kenmerken zijn volgens Derrida als een draagbare telefoon waar hij geen afstand van kan doen. Ze blijft bij iedere stap aan zijn lichaam kleven. "*Ze is ook datgene van waaruit ik vertrek, waarmee ik getooid ga en waarvan ik afstand doe.*"<sup>93</sup> Een mens kan naar zijn mening nooit volledig vrijkomen van het accent dat de plaats van afkomst verraaft.<sup>94</sup>

Maar het feit dat de vreemdeling geen plaats heeft binnen de familie, stad of maatschappij maakt hem ook interessant. Zij verhoudt zich tot de tradities van de gevestigde orde, terwijl haar eigen normatieve kader voor de gastheren en -vrouwen verborgen blijft. Julia Kristeva benadrukt ditzelfde inzicht en meent dat de belangrijkste eigenschap van de vreemdeling is dat hij in staat is om zichzelf en anderen van een afstandje te bekijken. Omdat ze verschillende waarden kent is zij in staat tot (zelf)relativering.<sup>95</sup>

### 2.2.2 WIE IS DE VREEMDELING, EEN INTERPRETATIE VAN DERRIDA DOOR KEARNEY EN DUFOURMANTELLE

De hedendaagse filosoof Richard Kearney beweert dat er onmogelijk scheiding kan worden aangebracht tussen het bekende en het onbekende. In zijn boek *Strangers, Gods and monsters* ontmaskert hij de menselijke behoefte om het onbekende te verdrijven

---

<sup>90</sup> "Gebruikelijk is dat de geboorte als uitgangspunt dient voor de definitie van de vreemdeling" en "de dood betekent de vreemd-wording, de absolute vreemd-wording van de vreemdeling" Derrida (1998), p. 74 en 87.

<sup>91</sup> "Taal" is bij Derrida meer dan een taalkundig mechanisme. Taal staat voor een bepaald ethos, een manier van leven, en voor de ervaring van onteigening. "*Is ze niet de gedaante van het thuis dat ons nooit verlaat?*" Idem, p. 75.

<sup>92</sup> Idem, p. 86-87.

<sup>93</sup> Idem, p. 76.

<sup>94</sup> De linguïstische strijd van de vreemdeling wordt treffend omschreven in: Abdollah (2014), *Papegaai vloog over de IJssel*, p. 441-442. "*In welke taal zou de vrouw van de kolonel nu voor haar Nederlandse kleinkind moeten zingen? Ze probeerde het in het Nederlands [...] maar het kwam wat gebroken en onpersoonlijk uit haar mond. Het was duidelijk dat het haar niet eigen was. Daarom zong ze maar een Syrisch kinderliedje van vroeger [...] maar het klonk een beetje raar als ze het langs de IJssel zong. Bovendien, wat ze ook probeerde, ze herinnerde zich er niet meer dan twee strofen van.*"

<sup>95</sup> Kristeva (1991), p. 17.



naar een andere werkelijkheid. In zijn boek pleit hij voor een non-hiërarchische relatie tussen het zelf en de vreemdeling.<sup>96</sup>

Naar zijn mening besteedt Derrida onvoldoende aandacht aan 'het probleem van onderscheidingsvermogen'.<sup>97</sup> Gastvrijheid is volgens Derrida onze deur open stellen voor mensen die we niet kennen. Maar vraagt Kearney zich af, hoe weten we of die vreemde ander te vertrouwen is en onze huisraad geen schade zal berokkenen?

Volgens Derrida is de keuze om de ene persoon binnen te laten en de ander te weigeren onrechtvaardig, maar Kearney meent dat het vanuit de positie van de gastheer wél geoorloofd is om het verzoek tot gastvrijheid in bepaalde gevallen te negeren. Op deze manier wordt de ontvanger in staat gesteld om zichzelf en zijn huisgenoten tegen 'slechte vreemdelingen' in bescherming te nemen. Kearney vindt eigenlijk dat het verzoek tot gastvrijheid alleen bij daglicht mag worden uitgesproken, zodat de gastheer een reële inschatting van de veiligheidsrisico's kan maken.<sup>98</sup> Met deze bewering keert hij zich tegen Derrida's interpretatie van de vreemde ander die verschijnt als '*an impossible, unimaginable, un-forseeable, un-believable, ab-solute surprise*'.<sup>99</sup>

Anne Dufourmantelle uit zich lovend over de manier waarop de vreemdeling bij haar leermeester in het duister gehuld blijft. Naar haar mening heeft Derrida ingezien dat de vreemde ander ongrijpbaar blijft. Tijdens het wachten wordt het denkproces van het eigen ik uit het lood geslagen, het weet eenvoudigweg niet wie ze kan verwachten. Omdat het eigen is aan de vreemdeling dat zij op een onbekend moment verschijnt, is de wens om zijn aankomst van tevoren in te plannen onuitvoerbaar. Met behulp van Dufourmantelle zouden we kunnen concluderen dat Kearney het moeilijk vindt om de regie over de ontmoeting uit handen te geven. Het liefst zou hij echte vijanden buiten de deur houden. Daarom gunt hij de gastheer een keuzemoment, waarin middels ethische afwegingen een beslissing wordt gemaakt. Een dergelijk moment zorgt er zijns inziens voor dat de vreemdeling al dan niet als een te vertrouwen medemens kan worden herkend en dat er geen onnodige risico's worden genomen.<sup>100</sup>

---

<sup>96</sup> "In ethical relation, I am neither master nor slave. I am a self before another self – brother, sister, neighbor, citizen, stranger, widow, orphan: another self who seeks to be loved as it loves itself." Kearney (2003), p. 81. Dit inzicht lijkt Kearney ontleend te hebben aan Paul Ricoeur.

<sup>97</sup> Kearney (2003), p. 67.

<sup>98</sup> Ik vermoed dat Kearney onbewust ook het risico wil uitsluiten dat de vreemdeling de plaats van de gastheer in diens eigen huis, bed en badkamer overneemt, zoals omschreven wordt op: Grunberg (2015), *De asielzoeker*, p. 56. "Langzaam begint hij zijn bed onder de kapstok op te maken. Het is niet de eerste keer dat hij daar ligt, je slaapt er prima. Het is wel de eerste keer dat er een asielzoeker in zijn slaapkamer ligt."

<sup>99</sup> Dit citaat is afkomstig van Jack Caputo. Zie: Derrida (1998), p. 70.

<sup>100</sup> Kearney (2003), p. 80.

Het feit dat de ontmoeting in duisternis gehuld blijft, maakt volgens Dufourmantelle dat er ruimte ontstaat voor gevoelens van ontredding en verwondering. Het is de afkeer, het ondefinieerbare gevoel van onbehagen, waarin de absolute ander zich aan het zelf toont. In navolging van Derrida spreekt zij zelfs over oncontroleerbare uitbarstingen van haat tegen de vreemde andere naaste.<sup>101</sup> In het duister kan de alteriteit van de vreemde ander worden gewaarborgd.<sup>102</sup> Alleen zo blijft de ander ‘elders’ en wordt ze niet *“geïntegreerd in een landschap dat het stempel draagt van ons denkpatroon en onze herinnering.”*<sup>103</sup> Op het moment dat de ontmoeting bij daglicht plaatsvindt, zoals Kearney liever ziet, zal de vreemde ander in het eigen denksysteem worden opgenomen. De vreemdeling moet dan aan onze voorwaarden en aan de regels van het eigen territorium voldoen.

### 2.2.3 WELKE PLAATS NEEMT DE VREEMDELING IN BIJ DERRIDA?

Derrida start zijn collegereeks met een doordenking van ‘het vraagstuk van de vreemdeling’. Hiermee doelt hij op de vragen die in het land van aankomst opkomen, zodra de vreemde asiel aanvraagt.<sup>104</sup> Deze vragen van het gastland komen voort uit de vooronderstelling dat de komst van de vreemdeling problematisch is en worden niet uit oprechte interesse of belangstelling gesteld.

Volgens Derrida gaat echter ‘de vraag van de vreemdeling’ aan het vraagstuk naar verantwoording vooraf, ook als het gastland als eerste initiatief neemt om een vraag te formuleren. De vreemdeling bevraagt met zijn komst altijd de machtspositie van de ‘heer des huizes’. De autoritaire vader, de *pater familias*, is degene aan wie de soevereine macht en daarmee de greep over de gasten is voorbehouden.<sup>105</sup> Zonder dat dit expliciet geuit hoeft te worden, trekt de vreemde met zijn komst de bestaande hiërarchische structuren in twijfel.

Derrida toont aan dat de vreemdeling in verschillende literaire meesterwerken de wens uitspreekt om niet als vadermoordenaar te worden beschouwd.<sup>106</sup> De vreemde wil

---

<sup>101</sup> “Vanuit het meest vertrouwde ontstaat de vrees dat de wereld die door de moeder is geschonken op schrijnende en haast onvoorstelbare wijze verdrongen zal worden door een krankzinnig universum” aldus: Dufourmantelle (1998), p. 123.

<sup>102</sup> “Het denken is [...] per definitie een vermogen tot beheersing. Het herleidt voortdurend het onbekende tot het bekende en ontleedt het geheim ervan om het zich eigen te maken en het te verklaren, oftewel het te benoemen.” Idem, p. 112.

<sup>103</sup> Idem, p. 113.

<sup>104</sup> Iedere asielzoeker die in Nederland asiel aanvraagt krijgt na zes dagen een verhoor van de Immigratie- en Naturalisatiedienst (IND) waarin vragen over drie onderwerpen centraal staan: 1. identiteit, 2. nationaliteit en 3. reisroute.

Bron: <http://www.vluchtelingenwerk.nl/feiten-cijfers/procedures-wetten-beleid/asielprocedure>

<sup>105</sup> Derrida (1998), p. 52.

<sup>106</sup> Dit motief komt voor in *De dialogen* van Plato (4<sup>e</sup> eeuw v. Chr.) in de mythe van *Oedipus* (waarschijnlijk ontstaan in de 5<sup>e</sup> eeuw v. Chr.) en de roman *De vreemdeling* van Albert Camus (in 1942 verschenen).

niet door haar gastheren worden gezien als iemand die de banden met haar eigen familie bewust heeft doorgesneden. Dit verzoek is volgens Derrida niet zonder risico. Het gevaar bestaat dat de vreemdeling door het stellen van dergelijke eisen zijn aanspraak op een plaats binnen de bestaande sociale orde kan vergeten.

De heer des huizes lijkt de vreemdeling reeds te verwachten. Het is volgens Derrida alsof hij op de drempel van zijn huis vol ongeduld zijn gasten opwacht, alsof ze zijn bevrijders of verlossers zijn.

Het is *alsof* de vreemdeling het vermogen heeft om de heer te redden en de macht en de macht van zijn gastheer te bevrijden [...] het is *alsof* de heer, in zijn hoedanigheid van heer, een gevangene is van zijn positie, van zijn macht, van zijn zelfheid, van zijn subjectiviteit<sup>107</sup>

Tijdens de ontmoeting tussen de heer des huizes en de vreemdeling vindt er een transitie plaats. De rollen worden in ‘oneindige snelheid’ verwisseld. De gedachte dat de gever en ontvanger van plaats wisselen heeft Derrida ontleend aan Levinas.<sup>108</sup> De uitnodigende gastheer verandert in een gijzelaar die hij in feite altijd al geweest is, en de gast nodigt op zijn beurt degene die uitnodigt uit, en wordt heer van de gastheer. Dankzij de gratie van de gast is de heer in staat om van binnenuit naar binnen te komen *alsof* hij van buitenkomt. De moeilijkheid aan deze wisseling is dat het maar ‘een ogenblik van een ogenblik<sup>109</sup>’ in beslag neemt, *“want je kunt tenslotte niet tegelijk nemen en niet nemen, er zijn en er niet zijn, naar binnen komen als je al binnen bent.”*<sup>110</sup>

#### 2.2.4 HOE VERHOUDT DE PLICHT TOT GASTVRIJHEID ZICH TOT JURIDISCHE WETTEN?

De vraag die bij Derrida centraal staat is: wordt de vreemde in de realiteit veelal als vijand (*hostilité*) of als gast ontvangen (*hospitalité*)?

Absolute gastvrijheid of ‘de wet van de gastvrijheid’ laat zich volgens Derrida definiëren als de onvoorwaardelijke bereidheid om de deur voor iedere volslagen onbekende te openen.<sup>111</sup> Het uitvoeren van deze rechtvaardige vorm van gastvrijheid blijkt echter moeilijker dan verwacht. Tijdens de eerste woordenwisseling schendt de gastheer zijn eigen on-voorwaardelijkheid. Hij dwingt de vreemdeling om in een taal, die

---

<sup>107</sup> Derrida (1998), p. 92.

<sup>108</sup> Idem, p. 19.

<sup>109</sup> Eveneens spreekt Derrida over ‘een soort absolute halte of haast’, ‘onvoorspelbare timing’ of ‘tijd-in-wording’.

<sup>110</sup> Derrida (1998), p. 94.

<sup>111</sup> De ‘wet van gastvrijheid’ impliceert dus een opschorting van de taal. De uitvoerder bevraagt de vreemde ander niet op diens naam of afkomst. Derrida spreekt over het begin van gastvrijheid als ‘onthaal zonder vragen’.

per definitie niet de zijne is, zijn verzoek om gastvrijheid te verwoorden. De eerste dwangregel is daarmee een feit.<sup>112</sup> De bijbehorende vraag die Derrida stelt is: zou de vreemdeling nog een vreemde zijn, als hij onze taal wel beheerste?

Volgens Immanuel Kant weegt de plicht om waarheidsgetrouw te spreken zwaarder dan de plicht tot gastvrijheid. Naar zijn mening mag de waarheid nooit verzwegen of verbogen worden, ook niet als dit levens kan besparen. Kant is van mening dat het in iedere situatie ongeoorloofd is om te liegen, dus ook als de bezetter aanbelt en vraagt of er onderduikers in huis zijn.<sup>113</sup> Derrida toont aan dat Lot, in het bijbelboek Genesis, de wet van gastvrijheid boven alle andere ethische verplichten plaatst en daarom tot een andere keuze komt.<sup>114</sup> Op het moment dat er een menigte van verkrachters op zijn deur klopt besluit Lot zijn gasten te beschermen en in hun plaats zijn dochters aan te bieden.<sup>115</sup>

De gastheren Kant en Lot nemen beiden een andere ethische beslissing. Met hulp van beide heren toont Derrida de risico's van de zogenaamde 'wet van gastvrijheid'. Het uitvoeren van onvoorwaardelijke gastvrijheid (b)lijkt een minstens zo riskante opgave als Kants plicht om altijd waarheidsgetrouw te spreken. De nastrever en verloochenaar van deze wet blijken beiden bereid om het welzijn van anderen in gevaar te brengen of zelf letterlijk over lijken te gaan.

Dankzij de Griekse oudheid zijn we gastvrijheid gaan interpreteren in termen van recht, waardoor het originele kader van rechtvaardigheid naar de achtergrond verdween.<sup>116</sup> De term gastvrijheid ging staan voor een verdrag dat tussen rechtssubjecten van verschillende families werd beklonken. Met de *ksenos* werd een 'pact' gesloten waarin wederzijdse rechten en plichten beschreven stonden. Op deze manier kon de vreemdeling worden ingekaderd in bestaande machtsstructuren. Maar niet alle vreemdelingen kwamen in aanmerking voor een dergelijk contract. Derrida toont aan dat de anonieme nieuwkomer, zonder familie of sociale status, geen juridische aanspraak maakte op gastvrijheid.<sup>117</sup>

---

<sup>112</sup> Derrida (1998), p. 39.

<sup>113</sup> Idem, p. 66-68.

<sup>114</sup> Idem, p. 105.

<sup>115</sup> De bewoners van Sodom nemen geen genoegen met zijn aanbod en roepen tot Lot in Gen 19:9: *"Uit de weg! Dat woont hier als vreemdeling en moet ons zo nodig de wet voorschrijven."* Zie: *Nieuwe Bijbelvertaling* (2004).

<sup>116</sup> De Griekse oudheid vormt volgens Derrida *"de traditie waarvan wij de denkbeelden, de woordenschat, de elementaire en natuurlijk of onaantastbaar geachte axioma's hebben geërfd."* Derrida (1998), p. 54-55.

<sup>117</sup> De *ksenos* is *"niet simpelweg de absolute ander, de barbaar, de volkomen uitgesloten en andersoortige wilde"*. Idem, p. 42.

Verleen je gastvrijheid aan een subject? Aan een subject dat geïdentificeerd kan worden? Aan een subject dat aan zijn naam te identificeren is? Aan een rechtssubject? Of wordt gastvrijheid geboden, wordt ze gegeven aan de ander voordat hij zich identificeert of zelfs nog voordat (bevestigd of verondersteld kan worden dat) hij een subject is, een rechtssubject, een subject dat met zijn familienaam aangesproken kan worden?<sup>118</sup>

‘Wetten’ of ‘regels van gastvrijheid’ zijn volgens Derrida een *contradictio in terminis*. Gastvrijheid is immers onvoorwaardelijke ontvangst, terwijl regels voorwaarden impliceren. Het probleem is echter dat we de vreemdeling willen onthalen en tegelijkertijd onze eigen zekerheden willen veiligstellen.

Voortdurend ligt het dilemma op de loer tussen enerzijds de onvoorwaardelijke gastvrijheid, die boven de rechten en plichten of zelfs de politiek uitstijgt, en anderzijds de gastvrijheid die aan de beperkingen van rechten en plichten is onderworpen.<sup>119</sup>

De tegenstrijdigheid tussen de (universele) wet en (plaatselijke) wetten zal dus altijd blijven bestaan. De universele eis laat zich niet zomaar opheffen door plaatselijke belangen en verlangens.<sup>120</sup> “*Deze twee wettelijke stelsels, dat van de wet en dat van de wetten, zijn dus tegelijk tegenstrijdig, antinomisch en onlosmakelijk met elkaar verbonden. Zij zijn op elkaar betrokken en tegelijkertijd sluiten ze elkaar uit.*”<sup>121</sup> ‘De universele wet van gastvrijheid’ blijft een utopie of onbenaderbaar idee als zij niet historisch kan worden ingekaderd. Daarnaast corrigeert de wet juridisch-politieke praktijken, omdat zij zich als onmogelijke eis niet voor onjuiste doeleinden laat misbruiken en nooit voor algemene kennis kan worden aangenomen.<sup>122</sup> “*This is necessary, so that good hospitality can have a chance, the chance of letting the other come, the yes of the other no less than the yes to the other*”, aldus Derrida.<sup>123</sup>

---

<sup>118</sup> Idem, p. 46.

<sup>119</sup> “*De ene kan de andere te allen tijde ondermijnen, en deze corrumpering blijft altijd onomkeerbaar. Ze moet het blijven.*” Derrida (1998), p. 69.

<sup>120</sup> Idem, p. 103.

<sup>121</sup> Idem, p. 70.

<sup>122</sup> “*This impossibility is necessary. It is necessary that this threshold not be at the disposal of a general knowledge or a regulated technique. It is necessary that it exceeds every regulated procedure in order to open itself to what always risks being perverted (the Good, Justice, Love, Faith – and perfectibility, etc.).*” Derrida (1999), p. 35.

<sup>123</sup> Idem, p. 35.

### 2.2.5 HOE KLINKT DE OPROEP TOT GASTVRIJHEID IN EEN GEGLOBALISEERDE WERELD?

Our task here is simply – between Kant and Levinas – to sharpen a difference that matters today more than ever with regard to this right of refuge and all the most urgent matters of our time, everywhere that – in Israel, in Rwanda, in Europe, in America, in Asia [...] – millions of ‘undocumented immigrants’ [*sans papiers*], of ‘homeless’ [*sans domicile fixe*], call out for another international law, another border politics, another humanitarian politics, indeed a humanitarian commitment that *effectively* operates between the interests of Nation-States.<sup>124</sup>

Volgens Derrida zijn praktijken van gastvrijheid de afgelopen decennia ernstig ontwricht geraakt. Internationale asielvragen zijn exponentieel gestegen terwijl de grenslijn tussen de publieke en de private ruimte is vertroebeld. De Verenigde Naties vermeldde in 2010 dat het aantal wereldwijde migranten de afgelopen twintig jaar met 400% is toegenomen. Derrida meent echter dat gevoelens van onveiligheid niet alleen te maken hebben met deze massale volksverhuizingen maar ook zijn terug te leiden op de komst van het internet, waardoor ‘het thuis van het individu of de familie’ verloren is gegaan.<sup>125</sup> Zonder dat zij zijn verwelkomd dringen impulsen van over de hele wereld het privédomein binnen. De deuren van het huis zijn niet langer in staat om indringers te weren. Dit heeft volgens Derrida gevolgen voor de integriteit en ‘de zelfheid van het ik’. Individuen lijken niet meer in staat om een territorium af te bakenen waarin eigenheid en eigendommen gewaarborgd worden.

De ervaren dreiging werkt gevoelens van haat in de hand. Overal waar de impulsen van buiten als schending van het eigene worden ervaren, kan men rekenen op reacties waarin particuliere eigendommen worden beschermd op basis van ‘etnocentrische’ en nationalistische denkbeelden. Deze bescherming neemt volgens Derrida al gauw xenofobe trekken aan. In een poging om opnieuw de regie over het eigen huishouden in handen te krijgen wordt (virtuele) andersheid resoluut de deur gewezen. De vreemde ander wordt gezien als ‘degene die de bron vergiftigt, het politieke lichaam verontreinigt, de onschuldige jeugd bederft, de economie uitholt, de vrede saboteert en het algemene weefsel van de samenleving vernietigt.’<sup>126</sup> Middels felle retorica tegen invloeden van buitenaf hoopt de burgerman opnieuw heer en meester te worden over eigen huis en haard.

---

<sup>124</sup> Derrida (1998), p. 101.

<sup>125</sup> Idem, p. 57.

<sup>126</sup> Kearney (2003), p. 38.

...iedereen die inbreuk maakt op mijn ‘thuis’, mijn zelfheid, mijn vermogen tot gastvrijheid, mijn soevereiniteit als gastheer, beschouw ik als een ongewenste vreemdeling en een virtuele vijand.<sup>127</sup>

## 2.3 TUSSENBALANS

Derrida is van mening dat gastvrijheid als een onbereikbare eis in concrete situaties vereist is. Gastvrijheid als universele wet is de algemene categorische imperatief en toont de juiste richting in bijzondere situaties. Ze is het pure of nastrevenswaardige en appelleert aan de verlangens van ieder mens. Zij heeft niet het behoud van de eigen familielijn, maar van iedere bevolkingsgroep voor ogen. Als ‘onbepaalde entiteit’ overstijgt de wet tot gastvrijheid iedere context.<sup>128</sup> In haar oneindigheid steekt ze boven lokale belangen, politieke motieven en specifieke situaties uit.<sup>129</sup> Hierdoor kan geen enkel volk of staat haar ooit in de greep krijgen of met recht beweren dat zij haar hebben toegeëigend. De wet van de gastvrijheid functioneert in Derrida’s denken als onpartijdig ideaal dat voor ieder land en ieder individu nastrevenswaardig is. Tegelijkertijd toont ze de menselijke onvolledigheid. Juridische wetten of intermenselijke reacties op de aanwezigheid van de vreemde ander laten altijd te wensen over en komen per definitie te laat.<sup>130</sup>

De ander bevindt zich tussen de ordes van het gewenste en het feitelijke in. De ontmoeting vindt altijd plaats in de tussentijd, in de stilte waarin het nastrevenswaardige en de werkelijkheid op elkaar botsen. Daarom is ‘stilte’ hierin voor Derrida een sleutelwoord. De stilte of impasse is nodig om tot een concrete vertaling te komen en ethische, politieke en juridische beslissingen te kunnen maken. *“Without silence, without the hiatus [...] we would simply unfold knowledge into a program or course of action. Nothing could make us more irresponsible; nothing could be more totalitarian”*, zo zegt Derrida.<sup>131</sup>

We zagen dat Kearney ernaar streeft om de veiligheid van de ontvangende partij te garanderen. Deze behoefte is begrijpelijk, maar volgens Derrida niet reëel. Zijns inziens biedt het eigen huis de gastheer enkel schijnveiligheid en zijn de risico’s die aan gastvrijheid kleven niet uit te sluiten. Dit betekent echter niet dat er geen ethische

---

<sup>127</sup> Derrida (1998), p. 58.

<sup>128</sup> Idem, p. 115.

<sup>129</sup> *“This reflects Derrida’s beliefs of practice that the law is given, and can be just or unjust, but justice, which is always hyperbolic, is separate and beyond the law, undeconstructible, having no structure, and belonging to nobody. It must however guide the law as it is applied.”* Powell (2006), p. 214.

<sup>130</sup> Vrij naar Derrida (1998), p. 93.

<sup>131</sup> Idem, p. 117.

concessies moeten worden gedaan. Daarnaast ontmaskert hij het streven naar veiligheid als poging om de vreemdeling in de macht te krijgen. Bezittingen en macht zijn sterk met elkaar verweven. Zodra de gastheer probeert heerschappij over het gedrag van de vreemdeling te voeren is er van echte gastvrijheid geen sprake meer.<sup>132</sup> Daarnaast veronderstelt Kearney dat de rollen van gastheer en gast van tevoren vaststaan, terwijl Derrida in navolging van Levinas een interpretatie kiest waarin deze rollen in oneindige snelheid verwisseld kunnen worden. Het inzicht dat de vreemdeling zich aandient op een onbekende plaats en op een onverwacht tijdstip waardoor zijn komst altijd een verstoring zal zijn, is eveneens van Levinas afkomstig. Inherent aan de ontmoeting is dus dat zij zorgt voor discontinuïteit. *“The trace of this visitation disjoins and disturbs, as can happen during an unexpected, unhoped-for, or dreaded visit, expected or awaited beyond all awaiting, like a messianic visit, perhaps”* aldus Derrida.<sup>133</sup>

Wanneer Kearney in zijn boek het spanningsveld tussen eigenheid en vreemdheid behandelt, is goed te zien dat hij onderwijl probeert de strijd tussen goed en kwaad uit te vechten. Hij poogt ‘*different kinds of otherness*’<sup>134</sup> te onderscheiden, terwijl vreemdheid zich feitelijk niet in een categorie laat vangen. Hoewel ik zijn verlangen naar veilige samenlevingen bij mezelf herken, begrijp ik ook dat de ware aard van de vreemdeling zich niet doorgronden laat. Derrida laat zich niet van de wijs brengen door utopische verwachtingen. Hij is van mening dat we gastvrijheid dienen na te streven, zonder dat we ons daarbij laten leiden door verlangens naar algehele verzoening.<sup>135</sup> Onvoorwaardelijk betekent voor hem: ‘*without the hope of reconstituting a healthy and peaceful community*’.<sup>136</sup>

---

<sup>132</sup> Vrij naar: Derrida (1999), p. 57.

<sup>133</sup> Idem, p. 62.

<sup>134</sup> Idem, p. 77.

<sup>135</sup> Vrij naar: Kearney (2004), *Debates in Continental Philosophy*, p. 5.

<sup>136</sup> Idem, p. 5.



# BIJBELS INTERMEZZO. EEN OUDTESTAMENTISCH VERHAAL VANUIT HET PERSPECTIEF VAN DERRIDA

In dit intermezzo spits ik mijn onderzoek toe op een bijbelverhaal waarin een ontmoeting met vreemdelingen centraal staat. Allereerst bied ik een korte inhoudelijke introductie van de tekst die is opgenomen in Genesis 18. Vervolgens geef ik met behulp van gezaghebbende commentaren een duiding van deze tekst waarin ik probeer om zo dicht mogelijk bij het gedachtegoed van Derrida te blijven. Dit intermezzo kan worden gezien als een poging om een tussentijds antwoord op mijn hoofdvraag te formuleren. Ik probeer te achterhalen welke betekenis een Oudtestamentische ontmoeting met de vreemde ander in het denken van Derrida heeft. In mijn interpretatie van deze tekst borduur ik voort op de kennis die in bovenstaand hoofdstuk is weergegeven.

## TEKSTFRAGMENT: GENESIS 18 VERS 1 TOT 15.

Genesis 18 vormt het middelpunt in een reeks van verhalen waarin Abram en Saraï de hoofdpersonen zijn (Gen 12 tot Gen 25:11). In het eerste vers van deze reeks zegt de Heer tegen hen: “trek weg uit je land, verlaat je familie, verlaat ook je naaste verwanten, en ga naar het land dat ik je zal wijzen.” De Heer verzekert dat dit land Kanaän na een periode van vierhonderd jaar voor altijd in het bezit van hun familielijn zal zijn<sup>137</sup> maar in de tussenliggende periode moeten zij en hun nakomelingen als vreemdelingen (*gerim*) aldaar verblijven. Als teken van het verbond dat God met de negenennegentig jaar oude Abram sluit, worden alle mannelijke huisgenoten, familieleden en slaven besneden, zo staat opgetekend in Genesis 17.

In het hierop volgende hoofdstuk wordt omschreven hoe Abraham op het heetst van de dag opschrikt als drie mysterieuze personen zijn tentenkamp dreigen te passeren. Hierop snelt hij hen tegemoet, maakt een diepe buiging en biedt water aan om voeten te wassen en eten om krachten te hervinden. Vervolgens zet Abraham alles in beweging om zo snel mogelijk een uitgebreide maaltijd met de beste ingrediënten, mals kalfsvlees en fijn meel<sup>138</sup>, te kunnen serveren. Als Sarah het brood bereid heeft en de knecht het kalf geslacht, gaat Abraham op discrete afstand bij zijn gasten staan, die zich onder de bomen hebben neergevlijd. Terwijl zij eten neemt een van de onbekenden het woord en

---

<sup>137</sup> Gen 15:12-14. Op het moment dat Abram hoort dat hij en zijn nakomelingen eeuwenlang als vreemdeling elders zullen wonen, wordt hij overweldigd door angst en diepe duisternis.

<sup>138</sup> “*Three seahs of best wheat flour’ would make a great quantity of bread, while to kill ‘a bush’ for just three visitors show royal generosity: a lamb or a goat would have been more than adequate*” aldus: Wenham (1994), *Genesis 16-50, Word Biblical Commentary*, p. 47.

spreekt een belofte uit: over een jaar komt hij terug en dan zal Sarah een kind hebben gebaard.

Abraham treedt zijn bezoekers tegemoet volgens de regels van de oosterse gastvrijheid voor rondtrekkende nomaden. In het vervolg van het verhaal blijken twee van hen engelen te zijn. De derde persoon die het woord neemt wordt in vers dertien met de Godsnaam *Yahweh* aangeduid.<sup>139</sup> Ook in de Griekse mythologie bestaan er verhalen waarin een nietsvermoedend mens gastvrijheid verleent aan drie goden die vermomd over de aarde zwerven, waarop een belofte op nageslacht volgt.<sup>140</sup> Deze verhalen tonen volgens systematisch theoloog Robert Vosloo dat de begrippen gastvrijheid, beschaving en godvrezendheid in de antieke oudheid in elkaars verlengde lagen.<sup>141</sup>

Houd de onderlinge liefde in stand en houd de gastvrijheid in ere, want zo hebben sommigen zonder het te weten engelen ontvangen.<sup>142</sup>

Verschillende commentatoren beweren dat dit verhaal aantoont dat God zich houdt aan zijn belofte en de reizende Arameeër trouw blijft. Derrida wijst op het verband met de hierop volgende perikoop, waarin gastvrije gebaren gasten en hun ontvangers in levensgevaar brengen. We zagen al dat Lots verwelcoming in Genesis 19 (van twee van de zelfde gasten uit Genesis 18) bijna leidde tot de verkrachting van zijn eigen bloedverwanten. *“Om als familiehoofd en almachtige vader tot elke prijs de gasten te beschermen die hij onderdak verleent, biedt hij [Lot] de mannen uit Sodom zijn twee maagdelijke dochters aan”*<sup>143</sup> aldus Derrida.

Derrida belicht in zijn teksten de schaduwzijde van verhalen over gastvrijheid die in de joods-christelijke traditie veel aanzien hebben gekregen. Hij toont aan dat de heer des huizes, Abraham in dit verhaal, regeert over zijn huisgenoten en gasten en wijst op de marginale positie die de vrouw, Sarah, inneemt. In de Bijbel zijn vrouwen vaker object en slachtoffer van de dwingende macht van gastvrijheid, verhalen waarin zij als subject gastvrijheid verlenen vormen een uitzondering.<sup>144</sup> Toch leidt dit inzicht er bij Derrida niet toe dat het gebod tot gastvrijheid in zijn denken wordt gereduceerd of daalt in aanzien. Een Derridiaanse lezing bepaalt mij bij het feit dat de ware gastvrijheid geen

---

<sup>139</sup> De Godsnaam *אֱלֹהִים* staat eveneens in vers 1 vermeld. Volgens de meer traditioneel-christelijke opvatting is ‘de engel van de Heer’, die in verschillende passages in het Oude Testament voorkomt, de manifestatie van de tweede persoon van de Drie-eenheid. Zie: *Studiebijbel in perspectief* (2009), p. 42.

<sup>140</sup> Zie: Skinner (1976), *Genesis, The International Critical Commentary*, p. 302-303.

<sup>141</sup> Vosloo (2006), p. 71.

<sup>142</sup> Heb 13:1-2 uit: *NBV* (2004). De titel van Vosloo’s boek is op deze tekst gebaseerd.

<sup>143</sup> Derrida (1998), p. 105.

<sup>144</sup> Zie ook: Rech 19:13. Deze tekst verhaalt van een jonge vrouw die overnachtte in een vreemde Israëlitische stad en door haar man naar buiten wordt geduwd, zodat de menigte mannen zich aan haar kan vergrijpen. Vervolgens wordt haar verkrachte lichaam in twaalf stukken en naar alle stamhoofden van Israël gezonden.

limiet kent. De individuen Sarah en Abraham zien de gasten als welkome onderbreking van hun alledaagse leven en zijn bereid om voor hen door het stof te gaan. Kosten nog moeite worden gespaard om de gasten een prettig verblijf in eigen woonruimte te kunnen bieden. Naar mijn mening is de Goddelijke beloning die in dit verhaal achteraf plaatsvindt in Derrida's receptie irrelevant. De angst die spreekt uit Genesis 19, dat onze gastvrije gebaren verkeerd kunnen uitpakken, is volgens hem veel dieper in het collectieve geheugen geworteld.



## 3 EEN WEERGAVE VAN BONHOEFFER'S INTERPRETATIE VAN CHRISTUS

### 3.1 INLEIDING IN HET DENKEN VAN BONHOEFFER

In het vorige hoofdstuk werd het denken van Derrida over gastvrijheid geïntroduceerd. Ik bracht zijn ideeën in verband met het Oude Testament en toonde aan dat er sprake is van instemming met en van afwijzing van zienswijzen die hier te vinden zijn. In dit hoofdstuk ga ik in op Bonhoeffers interpretatie van intermenselijke ontmoetingen en de betekenis die hij hierin toekent aan Christus. Hij is van mening dat Christus tussenbeide komt op het moment dat het ik en de ander elkaar ontmoeten.

De opzet van dit hoofdstuk is als volgt. Net als in het vorige hoofdstuk ga ik om te beginnen kort te rade bij biografische noties. Ik probeer te achterhalen waarom Bonhoeffer zich bezighield met de thematiek van 'vreemdelingschap' en in welke mate er sprake is van existentiële betrokkenheid. De belangrijkste bron die ik hiervoor gebruik is de omvangrijke biografie die postuum is geschreven door zijn vriend, Eberhard Bethge<sup>145</sup>. In deze zelfde paragraaf verwoord ik ook Bonhoeffers theologische positie. Ik laat zien met welke denkers hij impliciet of expliciet het gesprek aangaat. Middels een behandeling van de belangrijke interpretatie van Clifford Green wil ik de opzet van Bonhoeffers denken verder uitdiepen.<sup>146</sup> Green verdedigt in zijn dissertatie de bewering dat Bonhoeffer theologie bedreef met het oog op de samenleving. Deze interpretatie is interessant omdat mijn onderzoek is gericht op het samenleven en de ontmoetingen die hier plaatsvinden.

In de tweede paragraaf bied ik een excerpt van de gedeeltes uit Bonhoeffers nalatenschap waarin Christus als vreemde tussenschakel intervenueert. Aan de hand van een drietal vragen interpreteer ik de collegereeks Christologie die Bonhoeffer in 1933 verzorgde in Berlijn.<sup>147</sup> Middels het stellen van basale vragen verhelder ik het theologische kader en toon ik aan welke functie Christus hierbinnen vervult. Na deze verdiepende rondes bied ik een gedetailleerde bespreking van belangrijke passages uit Bonhoeffers *Nachfolge*<sup>148</sup> en *Gemeinsames Leben*<sup>149</sup>. De opbrengst van dit hoofdstuk

---

<sup>145</sup> Beide theologen onderhielden een hechte vriendschap. Bethge ontmoette de drie jaar oudere en docerende Bonhoeffer in 1935 in Finkenwalde, en trouwde later met een nicht van Dietrich. Bethge (2002), *Dietrich Bonhoeffer, De biografie*, p. 5.

<sup>146</sup> Green (1999), *A Theology of Sociality*.

<sup>147</sup> De collegereeks is op basis van de aantekeningen van verschillende studenten gereconstrueerd en opgenomen in: 'Dietrich Bonhoeffer Werke' (DBW), *Zwölfter Band, Berlin (1932-1933)*.

<sup>148</sup> Bonhoeffer (1939). Ik maak in dit artikel gebruik van de vertaling van Franken-Duparc.

<sup>149</sup> Bonhoeffer (1937). Ik maak in dit artikel gebruik van de Nederlandse vertaling van Boekencentrum N.V.

wordt weergegeven in de derde paragraaf, waarin ik zijn denken in verband breng met alledaagse ontmoetingen. In een tussenbalans zijn de inzichten die deze theoloog mij gebracht heeft bondig samengevat.

Aan het einde van dit hoofdstuk volgt een bijbels intermezzo, waarin ik twee Nieuwtestamentische teksten naar voren breng waarin Christus als vreemdeling verschijnt. Ik lees deze teksten vanuit het gedachtegoed van Bonhoeffer en onderzoek of zijn interpretatie leidt tot nieuw inzicht of verdieping.

### 3.1.1 BIOGRAFISCHE NOTIES OVER DIETRICH BONHOEFFER

Dietrich en Sabine Bonhoeffer werden in 1906 geboren in de stad Breslau, gelegen in het zuidwesten van het huidige Polen. De tweeling sloot aan in de rij van drie oudere broers en twee oudere zussen. In 1909 kwam de jongste dochter van het echtpaar Karl Bonhoeffer en Paula Bonhoeffer-von Hase ter wereld. De acht kinderen groeiden op naast de psychiatrische kliniek waar hun vader werkzaam was en verhuisden in 1912 naar Berlijn. Hier werden ze in een gegoed en beschermd milieu grootgebracht en aangemoedigd om eigen capaciteiten te ontplooien.<sup>150</sup> Het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog bracht de concrete ernst van het politieke wereldtoneel ook binnen in het gezin Bonhoeffer, toen de oudste jongens gehoor moesten geven aan de militaire dienstplicht. In 1918 komt de een na oudste van het gezin, Walter, aan het front te overlijden. De dood van zijn broer en het overweldigende verdriet van zijn moeder maakten een onuitwisbare indruk op de jonge Dietrich.



FIGUUR 2 – D. BONHOEFFER

Op achttienjarige leeftijd maakt hij samen met zijn broer Klaus een studiereis naar Rome. De vele kunstwerken, katholieke koralen en kinderen die over straat zwierven, vormden prikkelende ervaringen. In zijn dagboek schreef hij over een mis die hij in de Sint-Pietersbasiliek bijwoonde:

The universality of the church was illustrated in a marvellously effective manner. White, black, yellow members of religious orders – everyone was in clerical robes united under the church. It truly seems ideal.<sup>151</sup>

<sup>150</sup> Zie verder: Bethge (2002), p. 24-41.

<sup>151</sup> Metaxas (2010), *Bonhoeffer, Pastor, Martyr, Prophet, Spy*, p. 53.

Na deze reis ging Dietrich Bonhoeffer theologie studeren in Tübingen, Berlijn en New York. In de wijk Harlem zag hij hoe de zwarte inwoners werden onderdrukt en raakte hij bevriend met de geestelijk leider van een Afro-Amerikaanse geloofsgemeenschap. De manier waarop deze gemeenschap de strijd tegen racisme verbond met de bevrijdende kracht van het evangelie raakte hem diep.<sup>152</sup>

Op eenentwintigjarige leeftijd promoveerde hij op het proefschrift *De gemeenschap der heiligen*<sup>153</sup>. Hoewel een academische carrière voor hem leek te zijn weggelegd ‘trok de kansel meer dan de kathedraal’.<sup>154</sup> Bonhoeffer volgde zijn vicariaatstraining in Barcelona, waar de vervreemde confrontatie met dak- en thuislozen hem bewust maakten van zijn eigen geprivilegieerde omgeving.<sup>155</sup> In de periode van 1933 tot 1935 was hij gemeentepredikant in London.

Terug in Duitsland ging hij beweren dat het christelijk geloof staat of valt met haar ‘revolutionaire protest tegen de machtige en haar pleidooi voor de zwakkere’.<sup>156</sup> Al snel ontdekte hij dat de Joden in Duitsland dankzij het politieke programma van Adolf Hitler ook in de verdrukking kwamen. Hij raakte betrokken bij de *Bekennende Kirche*, een christelijke verzetsbeweging van predikanten die het nationaalsocialisme afwezen, en spoorde hen aan om zich in te zetten voor de positie van de Joden. De laatste jaren voor de oorlog was Bonhoeffer actief in de Oecumenische Beweging. Hij wilde zijn perspectief op de Duitse situatie verbreden en liet zich hierbij niet weerhouden door het verdrag van Versailles. Eveneens trachtte hij door zijn deelname aan internationale conferenties te voorkomen dat de positie van de Belijdende Kerk verder geïsoleerd werd.<sup>157</sup>

In 1939 sloot hij zich aan bij een geheime groep van *Abwehr*-officieren die het naziregime omver wilde werpen en een moordaanslag op Hitler beraamde. Bonhoeffer bracht de laatste twee jaar van zijn leven door in gevangenschap en werd in april 1945 om het leven gebracht. In de gevangenis schrijft hij dat de ervaringen die hij in het buitenland heeft opgedaan zijn leven blijvend gevormd hebben. *“I don’t think I have ever changed very much, except perhaps at the time of my first impressions abroad and*

---

<sup>152</sup> Metaxas (2010), p. 106-108. Later zal hij zich gaan inzetten voor de maatschappelijke positie van: *“the poor, the aged, the insane, the untouchables of India, and black people of America – a man exploited by society, a coloured man in a white country”*. Zie: Green (1999), p. 126.

<sup>153</sup> Bonhoeffer (1927), *Sanctorum Communio*. opgenomen in: *DBW, I*.

<sup>154</sup> Aldus: Bethge (2002), p. 104.

<sup>155</sup> *“One has to deal with the strangest persons, with whom one would otherwise scarcely have exchanged a word: bums, vagabonds, criminals on the run, many foreign legionaries”*, aldus Bonhoeffer. Zie: Metaxas (2010), p. 78.

<sup>156</sup> *“Welche Kirche wäre so unbarmherzig, so unmenschlich, dass sie nicht dieser Schwäche der leidenden Mensch mitleidung entgegenkäme”* aldus: Bonhoeffer (1933), in: ‘Dein Reich Komme’, *DBW, XII*, p. 265.

<sup>157</sup> Zie: Bonhoeffer (1999), *Leven met elkander*, p. 8.

*under the first conscious influence of Papa's personality. Then a turning away from the phraseological to the real ensued.*<sup>158</sup>

### 3.1.2 THEOLOGISCHE POSITIONERING

De theologen Luther en Seeberg en filosofen als Hegel, Dilthey, en Tönnies hebben Bonhoeffers denken blijvend gevormd. Ook mogen de invloeden van sociologen als Marx, Weber en Troeltsch volgens Green niet onbenoemd blijven. Theologische tijdgenoten waarmee Bonhoeffer vaak in verband wordt gebracht zijn: Barth, Bultmann, Tillich en Gogarten.<sup>159</sup> In paragraaf 3.1.2 breid ik de rij van namen niet verder uit maar verdiep ik me in de denksystemen waar Bonhoeffer zich tegen afzette en in de historische context waarin zijn publicaties zijn ontstaan.

In zijn theologie gaat Bonhoeffer het gesprek aan met filosofen uit zijn tijd. Eveneens distantieert hij zich van hun antropologische paradigma. Hij weigert om bij de interpretatie van de werkelijkheid het geïsoleerde, individuele, wetende ik als uitgangspunt te nemen.<sup>160</sup> Kritisch is hij op de hoge waardering die aan de menselijke ratio als kennisbron wordt gegeven. Naar zijn mening doet de act van het denken geweld aan de realiteit, omdat deze act de werkelijkheid integreert in het eigen systeem.<sup>161</sup> Anderzijds keert hij zich tegen religieuze uitingen die voortkomen uit onredelijkheid. De God van de Bijbel komt niet voort uit wereldse projecties en is geen *deus ex machina* die ten tonele verschijnt als de rede geen antwoorden meer kent.<sup>162</sup> In de plaats van het rationele individu neemt Bonhoeffer de om Christus gecentreerde gemeenschap en het woord van de Bijbel als uitgangspunten. Hij creëert dankzij zijn dialectische insteek ruimte. Hierdoor is zijn theologie geen dichtgetimmerd systeem maar blijven er ook veel vragen onbeantwoord. Dit maakt de interpretatie van zijn denken boeiend maar ook ingewikkeld.

Samen met de dialectisch theoloog Karl Barth keert Bonhoeffer zich tegen iedere vorm van natuurlijke theologie. Zij distantiëren zich van theologen die het Goddelijke verbinden met bloed en bodem<sup>163</sup> en zo tot de bewering komen dat het Arische ras het meest zuivere en meest christelijke is. Onder invloed van de politieke omstandigheden radicaliseert Bonhoeffer de door Luther geïntroduceerde scheiding tussen kerk en staat. De kerk bewijst de staat haar dienst en loyaliteit vanuit haar positie als tegenover en

---

<sup>158</sup> Green (1999), p. 105.

<sup>159</sup> Idem, p. 10 en 27.

<sup>160</sup> Vrij naar idem, p. 101.

<sup>161</sup> Zie: Idem, p. 117.

<sup>162</sup> Vrij naar idem, p. 260-265.

<sup>163</sup> Er waren in die tijd gerenommeerde Duitse theologen die beweerden dat Jezus in geen geval van Joodse origine was. Het ligt voor de hand dat zij op deze wijze het antisemitisme in de hand werkten.



haar eigen identiteit in Christus.<sup>164</sup> Daarom weigerde hij de ariër-paragraaf te ondertekenen en riep hij zijn collega-predikanten op om hetzelfde te doen.

De kernwaarden van het christelijk geloof ontleen volgens Bonhoeffer hun betekenis aan het dagelijks leven.<sup>165</sup> In geschreven teksten en uitgesproken traktaten keert hij zich tegen vormen van religie die zich hoofdzakelijk op een andere werkelijkheid oriënteren en daarmee de realiteit uit het oog verliezen.<sup>166</sup> Bonhoeffer waarschuwt ook voor religieuze uitingen waarin mensen koortsachtig proberen om in elkaar op te gaan. Sceptisch is hij over de pogingen om eigen afhankelijkheid met de introductie van een machtig Godsbeeld te boven te komen. In Bonhoeffers denken staat eerder de zwakheid van Christus centraal.<sup>167</sup>

De christologische focus vormt de rode draad door Bonhoeffers verzamelde werken. Jezus Christus is de inhoud van het christendom, Hij roept mensen op om alleen aan hem gebonden te zijn.<sup>168</sup> Jezus is niet alleen de oorzaak (een reactie op zijn roepstem) maar ook het doel (Zijn stem geeft richting). Dankzij de genade van Christus is de wereld ‘christelijk’ geworden. Het christendom is dankzij Christus’ komst ook ‘tot wereld’ geworden: *“In Jezus werd dienst aan de minste broeder en godsdienst oefening één”*.<sup>169</sup>

### 3.1.3 GREENS INTERPRETATIE VAN BONHOEFFER: THEOLOGIE ALS SOCIALITEIT

The more investigation has considered the significance of the sociological category for theology, the more clearly has emerged the social intention of all the basic Christian concepts. ‘Person’, ‘primal state’, ‘sin’ and ‘revelation’ can be fully comprehended only in reference to sociality.<sup>170</sup>

Deze bewering die door Bonhoeffer gedaan wordt in zijn dissertatie is volgens Clifford Green kenmerkend voor de rest van zijn publicaties. Hij typeert het oeuvre als

---

<sup>164</sup> “If politics should overstep its limits and the state becomes a messianic pretender with imperial ambitions, then it is the responsibility of the Church – which Bonhoeffer here undertakes – to encounter and limit the state in the name of Christ.” Green (1999), p. 230-232.

<sup>165</sup> Bonhoeffer maakt in vergelijking met Barth een omgekeerde beweging. Je zou kunnen stellen dat Bonhoeffer van ‘beneden naar boven’ werkt. Theologische concepten als schepping en zonde hebben in zijn denken betekenis dankzij hun verband met de aardse realiteit. Zie: Idem, p. 65.

<sup>166</sup> “Ik mag mij niet op afstand houden, mijn hart niet sluiten voor het werk, de vreugde en het verdriet van de aarde. Ik moet geduldig wachten en de vervulling niet vast stelen in dromen en verlangens.” Bonhoeffer, ‘Ik ben een gast op aarde’ in: *Goede machten* (1986), p. 145.

<sup>167</sup> “As Luthers *theologia crucis* was in part a polemic against the *theologia gloriae* of scholasticism, so Bonhoeffer’s ‘weak Christ’ is a polemic against the ‘power God’ of religion.” Aldus: Green (1999), p. 271.

<sup>168</sup> “Het leven van de volgeling komt daarin tot uiting, dat niets tussen Christus en hem treedt, niet de wet, niet de eigen vroomheid, maar ook niet de wereld. De volgeling ziet altijd slechts Christus.” Bonhoeffer (1964), *Navolging*, p. 156.

<sup>169</sup> Idem, p. 111.

<sup>170</sup> Green (1999), p. 1.

theologische antropologie die met het oog op samenleven is geschreven en constateert dat zijn interesse in *'theology of sociality'* is terug te vinden in al zijn werken. *"Bonhoeffer, consequently, wanted to move theology to a world of persons, communities, historical decision, and ethical relationships"* aldus Green.<sup>171</sup> Het onderscheid dat door sommige Bonhoeffer-kenners wordt gemaakt tussen eerdere kerkelijk-georiënteerde en latere maatschappelijk-georiënteerde publicaties is naar zijn mening onterecht. Greens poging om aan te tonen dat socialiteit het overkoepelende thema is waarbinnen andere theologische onderwerpen behandeld worden, kan gezien worden als het programma van zijn eigen dissertatie. Hij maakt de methodische keuze om Bonhoeffers werken als een geheel, binnen de context van zijn biografie, te interpreteren.

### 3.1.4 VERWEVENHEID VAN SOTERIOLOGIE, ANTROPOLOGIE EN ECCLESIOLOGIE

Volgens Green zijn in Bonhoeffers denken de betekenis van de leer de mensheid, de kerk en de uiteindelijke redding met elkaar verweven. In paragraaf 3.1.4 volg ik deze redenering. Door het systeem waarin verschillende theologische deelgebieden een plaats krijgen te behandelen, bied ik zicht op het bredere kader van waaruit Bonhoeffer argumenteert. In het volgende hoofdstuk spits ik mijn onderzoek verder toe op de betekenis en functie van het begrip Christus, en laat ik de bevindingen van Green voor wat ze zijn.

Bonhoeffers persoonsbegrip heeft betrekking op het verleden en de toekomst van de mensheid. God schiep de mens als relationeel wezen (antropologie). In de oorspronkelijke, ongevallen wereld leefde de mens in gemeenschap met God en met anderen. Zonde wordt door hem gedefinieerd als *'a-being-for-self'*. Zonde is rebelleren tegen de Goddelijke bestemming en het los willen breken van de gemeenschap met anderen. Adam symboliseert de gevallen mens die zichzelf vervreemd heeft van God, van anderen, van de natuur en van zichzelf.<sup>172</sup> Bonhoeffer ziet Christus als diegene die mensen weer verbindt en die een nieuwe vorm van samenleven representeert (soteriologie). Christus is in zijn overtuiging geen abstract idee of een willekeurige gebeurtenis uit het verleden, maar de persoon die *'in sociale verbanden existeert'*<sup>173</sup>. In tegenstelling tot Adam, is de nieuwe mensheid dankzij Zijn *'tussenbeide komen'* in staat om het mens-zijn van anderen te bevestigen.

---

<sup>171</sup> Green (1999), p. 28.

<sup>172</sup> *"Fallen Adam is 'extremely egocentric'."* Idem, p. 49.

<sup>173</sup> Bonhoeffer spreekt over de mens als *'Gemeinschaft people'* en over Christus als *'Gemeinde existierend'* en *'Kollektivperson of the new humanity'*

Dit betekent niet dat de grenzen tussen het 'zelf' en de 'ander' door Christus worden vervaagd. Het belang van begrenzing wordt in Bonhoeffers godsbeeld juist onderstreept. God openbaart zich niet als een '*Dinglichkeit*' maar als persoon, als 'Ander'.<sup>174</sup> Goddelijke transcendentie toont zich in de wereld per definitie van buitenaf, in de aanwezigheid van Christus. "*God is not immanent in us, but is present to us in the social relationship*" aldus Bonhoeffer.<sup>175</sup>

De nieuwe mensheid van Christus is: '*Gemeinde Existierend*' of '*socially concrete in the church*'. Dit betekent volgens Green niet dat de gemeenschap enkel toegankelijk is voor christenen en ook niet dat Christus enkel aanwezig is in de kerk. "*Bonhoeffer's thinking is the very opposite of sectarian exclusivism; it moves, like Paul and Irenaeus, on the level of universal humanity.*"<sup>176</sup> Wel is het de taak van verschillende kerkgenootschappen om de belofte voor de gehele mensheid wakker te houden (ecclesiologie). Christelijke gemeenschappen bevinden zich in de tijd en hebben tot taak om de periode tussen 'reeds' en 'nog niet' te overbruggen.

### 3.2 WIE IS CHRISTUS IN HET DENKEN VAN BONHOEFFER?

In dit hoofdstuk concentreer ik me op de Christusfiguur die in Bonhoeffers werk centraal staat. Met behulp van primaire en secundaire bronnen probeer ik de vragen 'wie is Christus', 'wat doet Christus' en 'welke plaats neemt Christus in?' te beantwoorden vanuit het gedachtegoed van Bonhoeffer. Directe en indirecte antwoorden op de door mij gestelde vragen heb ik kunnen vinden in de door studenten opgeschreven aantekeningen van de christologiecolleges die hij in 1933 in Berlijn verzorgde. In deze tweede paragraaf richt ik mij op de eerste vraag.

De kerk is de plek waar de vraag 'wie is Christus?' gesteld en beantwoord kan worden. Als Bonhoeffer op functionele wijze over de kerk spreekt, doelt hij niet op een instituut maar op sociale verbindingen die tussen christenen bestaan. Tot de wederkomst is het de taak van 'deze broeders en zusters' om te getuigen van de aanwezigheid van de opgestane Christus en om hem te onthullen als degene die incognito onder de minst vooraanstaande mensen aanwezig is.<sup>177</sup>

---

<sup>174</sup> "The theological basis for this relational anthropology of self and other is given, Bonhoeffer argues, in the Christian view that to be human is always to be a creature before God as 'Other' as the divine 'You'." Aldus: Green (1999), p. 34.

<sup>175</sup> Green vervolgt dit citaat met de woorden: "*The transcendence of God means God's presence as 'Other' God is distinct from but not absent from us; God's otherness is a transforming presence, and not an eternal elusiveness.*" Idem, p. 36.

<sup>176</sup> Idem, p. 53.

<sup>177</sup> DBW, Band XII (1932-1933), p. 220.

In plaats van het college te beginnen met het beantwoorden van de vraag ‘wie is Christus?’ start Bonhoeffer met een ontleding van het gevraagde. Hij meent dat er achter deze vraag een relationeel Godsbeeld schuilt. Toch is het niet deze wie-vraag, maar de wat afstandelijke vraag ‘hoe *functioneert* Christus?’ die eeuwenlang christelijke concilies heeft beziggehouden.<sup>178</sup> Ten onrechte vindt Bonhoeffer, want volgens hem is het onmogelijk om over Christus functioneren na te denken buiten relaties om. De relatie is zijns inziens de enige ‘locatie’ is waarbinnen Christus zich openbaart.

Das Sein der Person Christi ist wesentlich Bezogenheit auf mich. Sein Christus-Sein ist sein Pro-me-Sein. Dieses Pro-me will nicht verstanden sein als eine Wirkung, die von ihm ausgeht, als ein Accidenz, sondern es will verstanden werden als das Sein der Person selbst.<sup>179</sup>

De antropologische vraag ‘wie ben ik zelf?’ die tijdens ‘normale’ intermenselijke ontmoetingen ontstaat vraagt eveneens naar transcendentie. Degene die de vraag stelt zoekt volgens Bonhoeffer autoriteit buiten zichzelf en veronderstelt dat er iets is dat de eigen existentie overstijgt. De wie-ben-ik-vraag die vaak door mensen gesteld wordt, kan dus alleen beantwoord worden door God.<sup>180</sup>

The ‘who’ question expresses the strangeness and otherness of the one who is encountered, and exposes itself as the Existenz-question of the questioner himself. He asks about the being which is foreign to his own being, [and therefore] about the limits [Grenzen] to his own Existenz.<sup>181</sup>

Volgens Bonhoeffer stuurt Christus de wie-vraag in de richting van de menselijke afzender, door terug te vragen: ‘wie ben jij eigenlijk zelf?’<sup>182</sup> Hoe verhoud jij je tot je medemensen? Ben je iemand die mens is voor andere mensen, *a-being-for*?

### 3.2.1 WAT DOET CHRISTUS IN BONHOEFFERS DENKEN?

De vraag ‘wat doet Christus?’ wordt in verschillende concilies en belijdenisgeschriften dus ten onrechte apart gezet van de vraag ‘wie is Christus?’.<sup>183</sup> De gekruisigde Jezus is namelijk dezelfde als de Christus die zich tegenwoordig openbaart. Bonhoeffer spreekt daarom over ‘*der gegenwärtige, geschichtliche Christus*’, waardoor het spanningsveld tussen huidig en historisch wordt vereffend.<sup>184</sup> Christus is voor Bonhoeffer geen

---

<sup>178</sup> DBW, Band XII (1932-1933), p. 209.

<sup>179</sup> Idem, p. 295.

<sup>180</sup> Green (1999), p. 215.

<sup>181</sup> DBW XII (1932-1933), p. 283.

<sup>182</sup> Idem, p. 285-286.

<sup>183</sup> Idem, p. 291.

<sup>184</sup> Zie: Idem, p. 311-312. Volgens Bonhoeffer is het onmogelijk om scheiding aan te brengen tussen de historische Jezus en het geloof dat de eerste christelijke gemeentes in hem vestigden.

historisch gegeven of een tijdloze gestalte, maar alomtegenwoordig in het leven op aarde. Evenzo is het woord van God geen onbeweeglijke entiteit of idee. God is het levende woord van Christus dat mensen aanspreekt en verantwoordelijk stelt.<sup>185</sup>

De vraag ‘wat moet ik zelf doen?’ komt vaak uit de vraag ‘wat doet Christus?’ voort. Ook ten onrechte, zo meent Bonhoeffer. Uit ‘wat moet ik doen?’ spreekt een zekere opstandigheid. De steller van deze vraag probeert zichzelf te rechtvaardigen door gebruik te maken van de onjuiste redenering: ‘ik wil wel gehoorzaam zijn, maar weet niet hoe dat moet’. Een oprecht geïnteresseerde weet volgens Bonhoeffer, dat hij of zij Christus moet volgen, door niet te vragen maar te doen. *“Dat heet in één woord navolgen: Het is het werkelijke, eenvoudige doen, in het geloof aan de gerechtigheid van Christus.”*<sup>186</sup>

God is volledig mens geworden en door zijn verbondenheid met het vlees, ‘in den Menschen hineingebunden’. Dit betekent niet dat de Godheid en de mensheid van Christus herleidbaar tot- en gelijk aan elkaar zijn. Dit betekent wel dat God zich laat kennen als ‘mens-geworden God’ of ‘God-van-mensen’. Het spreken over ‘de twee naturen’ van Christus leidt volgens Bonhoeffer vaak tot verwarring. In navolging van Luther probeert hij de mensheid van Christus als Godheid te begrijpen. God is tegelijkertijd de Almachtige en de Gekruisigde.<sup>187</sup>

Ich weiss nicht, wer der Mensch Christus ist, wenn ich nicht gleichzeitig den Gott-Christus denke, und umgekehrt. Gott in seiner zeitlosen Ewigkeit ist *nicht* Gott. Jesus Christus in seiner zeitbegrenzten Menschlichkeit ist *nicht* Jesus Christus. Vielmehr in dem Mensch Jesus Christus ist Gott Gott. Allein in Jesus Christus ist Gott gegenwärtig.<sup>188</sup>

Het was Gods wilsbesluit om zich in Christus te laten vernederen en zo naar de mensheid om te zien. Deze keuze is voor mensen onbegrijpelijk, het is een struikelblok dat leidt tot ergernis.<sup>189</sup> Paradoxaal genoeg toont God zijn sterkte in Christus’ zwakte. Bonhoeffer is van mening dat deze vernedering geen einde kent. God openbaart zich niet enkel aan het kruis, maar gaat ook incognito. Hij is onder mensen aanwezig ‘als bedelaar onder de bedelaars’.<sup>190</sup> Jezus vereenzelvigde zich met de zondaar, en omdat hij

---

<sup>185</sup> Vrij naar *DBW XII* (1932-1933), p. 298-299.

<sup>186</sup> Bonhoeffer (1964), p. 54.

<sup>187</sup> *“Erniedrigung bedeutet nicht, mehr Mensch sein und weniger Gott sein, und Erhöhung bedeutet nicht, mehr Gott sein und weniger Mensch sein.”* *DBW XII* (1932-1933), p. 333.

<sup>188</sup> Idem, p. 294.

<sup>189</sup> Idem, p. 322.

<sup>190</sup> *“Luther sagt, er ist selbst Räuber, Mörder, Ehebrecher wie wir, weil er unsere Sünde trägt. Aber zugleich ist Er der Sündlose, der Heilige, der Ewige, der Herr, der Sohn seines Vaters.”* Idem, p. 343-344.

tegelijkertijd God blijft, is dit goed nieuws voor de hele mensheid. In de God-mens-Christus komen de mens en God tot hun dubbele bestemming. Christus openbaart zich als ‘persoon voor anderen’ en is zo in staat om het sterke en autonome ego van moderne mensen om te vormen tot ‘bestaan voor anderen’.<sup>191</sup>

### 3.2.2 WELKE PLAATS BEZET CHRISTUS?

De vraag ‘waar is Christus?’ wordt door Bonhoeffer beantwoord met: Christus is overal en toch ongrijpbaar. Christus is alleen daar waar hij zelf aanwezig wil zijn.

Christus ist im Sakrament uns gegenwärtig in der Sphäre der fassbaren Natur unseres Leibes. Hier ist er als Geschöpf neben uns, mitten unter uns als Bruder neben Bruder. [...] Dieses Für-den-Menschen-Sein ist ihr neues Geschaffen werden. Christus ist im Sakrament gegenwärtig als *unser* Schöpfer, der uns durch diese neue Kreatur selbst zur neuen Kreatur macht. Die Frage, *wie* das sein kann, ist umzubiegen in die Frage, wer ist der, der so ist.<sup>192</sup>

Christus is ook in onszelf aanwezig, en staat tussen de oude en de nieuwe mens in. Hij is het middelpunt van de eigen existentie<sup>193</sup>, van de geschiedenis<sup>194</sup> en van de natuur.<sup>195</sup> Volgens Bonhoeffer is de toekenning van deze positie aan Christus een geloofsacte die niet bewezen maar enkel verkondigd kan worden. Christus als midden belijden is hem herkennen als middelaar en bevrijder van de gehele mensheid.

### 3.2.3 WELKE IMPLICATIES HEEFT HET DAT CHRISTUS ALS MIDDELPUNT FUNGEERT?

Hij heeft zich met zijn menswording tussen mij en de situatie van de wereld geplaatst. Ik kan niet meer terug. Hij staat ertussen.<sup>196</sup>

Dankzij Christus’ komst naar de wereld is hij het middelpunt geworden en niemand kan hem van deze centrale plaats verstoten. Hierdoor ontstaat er scheiding; het ik wordt van de wereld losgemaakt. Bonhoeffer gaat ver in deze bewering en meent dat een rechtstreeks contact van mens tot mens is uitgesloten, ook in liefdesrelaties of familiebanden. *“Er bestaat voor ons geen weg tot de ander dan de weg over Christus,*

---

<sup>191</sup> Zie: Green (1999), p. 184.

<sup>192</sup> *DBW XII* (1932-1933), p. 305.

<sup>193</sup> *“Christus ist nicht die vorfindliche Mitte, sondern die geglaubte Mitte. [...] Dass Christus die Mitte unserer Existenz ist, besagt, dass er das Gericht und die Rechtfertigung ist.”* Idem, p. 307.

<sup>194</sup> *“Der Sinn der Geschichte ist nichts anderes als das Kommen des Messias.”* Idem, p. 308.

<sup>195</sup> *“Als die neue Kreatur stellt Christus alle andere Kreatur als alte Kreatur hin.”* Idem, p. 310.

<sup>196</sup> Bonhoeffer (1999), p. 75.

*over zijn woord en onze navolging. De directe verhouding is een bedrog.*<sup>197</sup> Soms wordt de radicale breuk zichtbaar en leven gelovigen een bestaan als vreemdeling op aarde.<sup>198</sup> Zo bezien kan de breuk ook als pijnlijk en vereenzamend worden ervaren.

Maar de bemiddeling kent volgens Bonhoeffer ook voordelen. Doordat Christus als middelaar optreedt, is degene die in hem gelooft in staat om ‘de door God gegeven werkelijkheid’ als zodanig te kunnen ervaren. Dankzij Christus krijgt een gelovige inzicht in de gaven van God. Eveneens zorgt de middelaar ervoor dat de andersheid van de ander geborgen blijft. Hij bevrijdt de mensheid van zijn natuurlijke “*onderzoekende, berekenende behandeling van de vreemde mens*” waardoor “*ootmoedige, eenvoudige dienst aan de broeder*” mogelijk wordt.<sup>199</sup>

Al onze pogingen, de kloof die ons van de ander scheidt, de onoverbrugbare afstand, zijn anders-zijn, zijn vreemdheid door middel van natuurlijke of psychische verbinding te overwinnen, moeten schipbreuk lijden. Er bestaat geen afzonderlijke weg die leidt van mens tot mens.<sup>200</sup>

Door de middeling van Christus wordt de mens bevrijd van zijn eigen oordeel. De navolger kan eenvoudigweg zichzelf en de ander niet gadeslaan en beoordelen, omdat hij of zij alleen Christus ziet, en alleen door Christus wordt gezien. “*Hij [Zij] ontmoet de ander slechts, omdat hij [zij] met Jezus tot de ander gaat. Jezus gaat hem [haar] voor naar de ander en hij [zij] volgt hem.*”<sup>201</sup> Het ik en de ander worden beiden losgemaakt uit de reflectie. Niet langer geldt het gelijk van de ene of van de andere positie. “*Noch ik noch de ander krijgt gelijk, maar alleen God; zijn genade en zijn oordeel worden verkondigd.*”<sup>202</sup>

En tot slot is de middelaar in staat om door de scheiding te verenigen, en een nieuwe gemeenschap te stichten. “*Ieder komt alléén tot de navolging, maar niemand blijft alleen in de navolging*” aldus Bonhoeffer.<sup>203</sup> De liefde van Christus stelt mensen in staat om eigen belangen tijdelijk opzij te zetten ten behoeve van een respectvolle omgang met een andere mens. Op deze manier kan er onvoorwaardelijke socialiteit ontstaan.

---

<sup>197</sup> “*zelfs in de nauwste banden van zijn leven, in de band van het bloed aan vader, moeder, aan kinderen, broers en zusters, in de huwelijksliefde, in de historische verantwoordelijkheden geen directe verhouding meer kan hebben.*” Bonhoeffer (1999), p. 76-77.

<sup>198</sup> Bonhoeffer toont aan dat Abraham bereid was om op radicale wijze afstand te doen van zijn woonplaats en later van zijn eigen zoon. Vanaf het moment dat hij zich bereid toonde om zijn zoon te offeren, ontvangt hij terug wat hij prijs gaf en bezit hij Izaäk anders dan tevoren. Idem, p. 80.

<sup>199</sup> Idem, p. 25.

<sup>200</sup> Bonhoeffer (1964), p. 78-79.

<sup>201</sup> Idem, p. 167.

<sup>202</sup> Idem, p. 169.

<sup>203</sup> Bonhoeffer (1999), p. 82.



### 3.2.4 WAT BEDOELT BONHOEFFER ALS HIJ SPREEKT OVER DE CHRISTELIJKE GEMEENSCHAP?

De gemeenschap van christenen wordt door Bonhoeffer ook aangeduid als verzameling van vreemdelingen, die getroost worden onder het kruis. Hij gebruikt de term ‘gemeenschap der vreemdelingen’ niet voor een specifiek kerkgenootschap binnen een bepaalde context, maar voor het christendom wereldwijd. Daarmee lijkt hij niet alleen de christenen, maar alle mensen die als vreemden over de wereld dolen bemoedigend toe te spreken. In zijn duiding opent het besef van vreemdelingschap de ogen voor de wereld. Hij geeft christenen de taak mee om niet op te gaan in het eigen noodlot, maar barmhartigheid te tonen aan hen die in meelijwekkende omstandigheden verkeren. De christelijke opdracht luidt volgens Bonhoeffer: geef de eigen waardigheid op en word deelgenoot aan de nood, de laagheid en de schuld van anderen.<sup>204</sup>

De vraag of Bonhoeffer met zijn interpretatie van de begrippen ‘gemeenschap der gelovigen’ of ‘kerk’ eigenlijk de gehele socialiteit op het oog heeft, is onder kenners veelvuldig bediscussieerd. Hoewel hij in latere publicaties de interpretatie van het begrip ‘christenen’ lijkt te verbreden, heeft hij in eerdere publicaties de betekenis gereduceerd tot ‘mannenbroeders’.<sup>205</sup>

Volgens Green baseren Bonhoeffer-kenners die de verhouding tussen maatschappij en ecclesiologie onderzoeken zich op een onjuiste tegenstelling. Dankzij zijn verhandeling ben ik er van overtuigd geraakt dat Bonhoeffers inzichten ook betrekking hebben op relaties buiten de christelijke gemeente. Green duidt zijn inzichten als ‘*theology of sociality*’ en toont middels deze typering aan dat het onderscheid tussen religieus en seculier niet relevant is. Daarom ga ik ervan uit dat de gehanteerde begrippen ‘christen’ en ‘broeder’ ook vervangen kunnen worden door ‘ik en de ander’.

Christelijke gemeenschap betekent gemeenschap door en in Jezus Christus.<sup>206</sup>

De drie betekenissen van deze stelling worden door Bonhoeffer in *Leven met elkander* uitgewerkt.

*“In de eerste plaats, dat de ene christen de andere nodig heeft om Christus’ wil.”<sup>207</sup>*  
*Vervolgens, dat een christen slechts door Jezus Christus tot de ander komt. En tenslotte,*

---

<sup>204</sup> Bonhoeffer (1999), p. 90-91.

<sup>205</sup> Zo spreekt Bonhoeffer in het gedicht ‘Christen en Heidenen’ over de overeenkomsten tussen beide groepen terwijl hij in *Gemeinsames Leben* enkel spreekt over ‘broeders’. Ik heb in mijn verwerking van deze publicatie de vrijheid genomen om de gehanteerde masculiene terminologie van ‘christelijke broederschap’ te verbreden.

<sup>206</sup> Bonhoeffer (1999), p. 13.

<sup>207</sup> Met deze eerste betekenis bedoelt Bonhoeffer dat een christen door Christus vrijgesproken en gerechtvaardigd is en dat deze kennis ons van buitenaf (*extra nos*) wordt aangezegd. “*Christus in het eigen*



*dat wij in Jezus Christus van eeuwigheid af uitverkoren zijn, aangenomen in de tijd en verenigd voor de eeuwigheid.*<sup>208</sup> Mijn interesse gaat uit naar de tweede betekenis, waarin Bonhoeffer stelt dat Christus in de communicatie van twee mensen een noodzakelijke tussenpositie inneemt.

De gedachte dat we zonder Christus God niet kunnen naderen is binnen de theologie wijdverspreid. Bonhoeffer breidt deze gedachte echter uit en meent dat we zonder Christus ook onze broeder of zuster niet kennen en niet tot hem of haar kunnen gaan. Christus staat letterlijk tussen de ene en de andere mens in. Dankzij deze tussenpositie wordt de weg naar een zuster niet langer versperd door het eigen ik. Door de hulp van Christus kan een mens een broeder in liefde ontvangen.

Maar Bonhoeffer gaat nog een stap verder. Hij is van mening dat de aanwezigheid van Christus ontologische *voorwaarde* is voor het ontstaan van een zuster- of broederschap. God heeft de mens ooit medemensen geschonken, *“niet opdat ik over hem zou heersen, maar opdat ik door hem de Schepper zou ontdekken.”*<sup>209</sup> Verloste mensen kunnen zich dankzij Christus tot elkaar verhouden. Door datgene wat Christus aan en voor beide partijen gedaan heeft is een dergelijke relatie mogelijk.<sup>210</sup> Bonhoeffer is stellig in zijn beweringen. Een vredevolle relatie kan nooit door menselijke inspanningen tot stand worden gebracht, zo stelt hij. *“Wat iemand als christen in zichzelf ook mag zijn, in alle innigheid en vroomheid, kan geen grondslag zijn van onze gemeenschap.”*<sup>211</sup>

### 3.3 DE OMGANG MET DE (VREEMDE) ANDER

In de derde paragraaf denk ik na over de manier waarop Christus, het zelf en de vreemde ander zich tijdens alledaagse ontmoetingen tot elkaar verhouden. Daartoe behandel ik Bonhoeffers antwoord op de veel gestelde vraag ‘wie is mijn naaste?’ en verhelder ik zijn interpretatie van intermenselijke relaties en de wijze waarop Goddelijke liefde en humane liefde zich tot elkaar verhouden.

De vraag ‘wie is mijn naaste?’ wordt ten onrechte gesteld, aldus Bonhoeffer. Dit is naar zijn mening *“een vraag zonder einde, zonder antwoord”*.<sup>212</sup> Zij gaat uit van de onjuiste

---

*hart is zwakker dan Christus in het woord van de broeder”* aldus Bonhoeffer op p. 15. De ene christen brengt de ander het woord van God. En het is Christus’ wil dat zusters en broeders voor elkaar verkondigers van het heilswoord zijn. Christus heeft ons aan elkaar gegeven.

<sup>208</sup> Met deze derde betekenis bedoelt Bonhoeffer dat de gehele gemeenschap door Christus uitverkoren en voor eeuwig met hem verbonden is. Door Zijn menswording draagt Hij de gemeente, en behoort de mensheid hem toe.

<sup>209</sup> Bonhoeffer (1999), p. 86.

<sup>210</sup> Idem, p. 17.

<sup>211</sup> Idem, p. 18.

<sup>212</sup> Bonhoeffer (1964), p. 53.

veronderstelling dat ‘naaste’ een begrip is dat de ander kwalificeert. Terwijl het feitelijk de aanspraak is, die de ander op jezelf maakt, zo blijkt volgens hem uit het verhaal van de barmhartige Samaritaan. Jezus legt hier de verantwoordelijkheid bij de vraagsteller, door de vraag te stellen: ‘voor wie ben jij een naaste?’<sup>213</sup> Het antwoord op deze vraag kan geen algemene stelling of redenering zijn. In plaats van vooraf te redeneren hoe ik een ander tot naaste kan zijn, dient het ik reeds te handelen. Bonhoeffer concludeert: *“In elk ogenblik, in elke situatie ben ik degene die geroepen wordt tot handelen, tot gehoorzaamheid. Er is letterlijk geen tijd voor naar een kwalificatie van de ander te vragen. Ik moet handelen en gehoorzamen, ik moet de naaste zijn voor de ander.”*<sup>214</sup>

Bonhoeffer beweert dat geestelijke of ‘verborgen liefde’<sup>215</sup> de ander dient en in vrijheid stelt terwijl de psychische liefde ertoe aanzet dat het ik en de ander volkomen in elkaar opgaan. De mens is geneigd om groots over het ego te denken, de eigen positie veilig te stellen en het anders-zijn van anderen te reduceren. Omdat de psychische liefde hunkert naar ontzag, gemeenschap of tegenliefde zal ze nooit in staat zijn om haar vijanden lief te hebben. Het liefhebben van vijanden druist volgens Bonhoeffer in tegen de menselijke begrippen van goed en kwaad.<sup>216</sup> Geestelijke liefde is niet afkomstig uit de menselijke psyché maar vindt volgens Bonhoeffer zijn oorsprong in Jezus Christus.<sup>217</sup> Door Christus ontmoeten wij de ander, Hij weerhoudt ons ervan om rechtstreekse toegang tot anderen te verlangen. De geestelijke liefde wijst de ander, in alles wat ze zegt en doet, naar Christus.

Bonhoeffer ontdekte dat het eigen ego niet vervangen maar in de gemeenschap getransformeerd moet worden. Christus bevrijdt het ego uit zijn eenzaamheid en plaatst het in vrije verantwoordelijkheid voor zijn medemensen. Hij zorgt ervoor dat de rondgang die we om onszelf lopen wordt doorbroken,<sup>218</sup> en vraagt ons niet om onze eigen ideeën, ambities en verlangens volledig op te geven, maar creëert de mogelijkheid om onze blik voorbij onszelf te plaatsen.

Christus geeft alle mensen de zekerheid dat zij geliefd zijn. Zijn liefde geldt als onderpand van onze liefde voor de naaste. We kunnen anderen liefhebben omdat we ons

---

<sup>213</sup> Jezus draait de vraag om en stelt aan de wetgeleerde de wedervraag: “Wie van deze drie is volgens u de naaste geworden van het slachtoffer van de rovers?” Luc 10:36 uit: *NBV*(2004).

<sup>214</sup> Bonhoeffer (1964), p. 54.

<sup>215</sup> *“Zij is de zich zelf vergetende liefde in de ware zin van het woord.”* Idem, p. 144-145.

<sup>216</sup> Bonhoeffer (1999), p. 26.

<sup>217</sup> Dit onderscheid tussen deze beide liefdesvormen doet denken aan het onderscheid dat Nygren aanbrengt tussen *eros* (liefde die voorkomt uit menselijk verlangens en egocentrisme) en *agape* (liefde die voortvloeit uit Gods onvoorwaardelijke liefde). Zie: Jeanrond (2010), *A Theology of love*, p. 114-119.

<sup>218</sup> *“By the powers of his ego this man exists in an as the centre of a self-interpreted world. Reality and truth are grounded in his own interpretation and knowledge; his knowledge must ‘begin and end with himself.’”* Green (1999), p. 113-114.

geliefd weten. Christus bevrijdt het eigen ego uit zijn eigen gevangenis, of *Ichgebundenheit*. De aanwezigheid van de ander wordt hierdoor niet langer als een eis maar als een gift ervaren. Omdat de concurrentiestrijd is opgegeven kunnen wij anderen liefhebben ‘*for their own sakes*’.<sup>219</sup> Leven in en uit Christus laat zich kenmerken als ‘onbeperkte overgave, *Hingabe*, aan de ander’.

### 3.3.1 INTERVENTIES VAN CHRISTUS IN ALLEDAAGSE ONTMOETINGEN

In paragraaf 3.3.1 probeer ik het voorgaande te concretiseren. Ik leg uit op welke manier Christus volgens Bonhoeffer intervenueert in de ontmoeting met de vreemde ander. Ook probeer ik de functie van deze Goddelijke interventies te achterhalen.

Christus daagt mensen uit om de rechtstreekse communicatie met medemensen op te geven. Hij gebiedt ons om andere mensen los te laten en hun leven niet in eigen hand te nemen. Alleen als wij de ander loslaten en in Christus in de vrijheid stellen kunnen wij deze zien zoals hij/zij werkelijk is. Als we de ander niet langer krampachtig willen vasthouden zullen we volgens Bonhoeffer moeten leren om de bestaande grenzen te respecteren.<sup>220</sup> Andermans zwaktes, irritante gewoontes of vreemde trekken dienen bestaansrecht te krijgen en niet te worden ontkend maar aanvaard. Door Christus kan de ander transformeren van bron van smart tot bron van vreugde.<sup>221</sup> Hij stelt de ene mens in staat om de andere mens volledig te accepteren. Tot slot maakt hij het mogelijk dat mensen kleiner gaan denken over eigen plannen en de wil van de ander urgenter leren achten dan de eigen wil. Dankzij Christus kunnen wij de eer van de vreemdeling hooghouden en boven onze eigen eer plaatsen. Volgens Bonhoeffer zijn we hiertoe in staat als wij onszelf als grootste misdadiger leren beschouwen.<sup>222</sup>

Een mens kan zijn vreemde medemens tot hoeder zijn door zijn of haar persoonlijkheid, karakter en eigenschappen niet te analyseren maar ze te accepteren zoals ze zijn. Bonhoeffer daagt zijn lezers uit om niet langer pogingen te ondernemen om het geheim van de existentie van de ander aan te raken. Deze ander kan zowel een verre vreemde zijn als een nabije vriend.<sup>223</sup> God wil niet dat we de ander dwingen om aan het beeld dat ons goeddunkt (veel het beeld van onszelf), te voldoen. In plaats daarvan dienen zij ‘de werkelijkheid van het mens-zijn van de ander’ in Christus te verdragen. “*Nooit kan ik*

---

<sup>219</sup> Idem, p. 58.

<sup>220</sup> Bonhoeffer (1999), p. 28-29.

<sup>221</sup> Idem, p. 94.

<sup>222</sup> Idem, p. 89.

<sup>223</sup> “*Niet de verste mens is het grootste geheim, maar de meest nabije. En zijn geheim wordt kleiner naarmate we meer van hem weten, nee, hoe dichter bij hoe meer geheim. [...] Dat de ander zo dicht bij me staat is het grootste geheim.*” Bonhoeffer, ‘Respect voor het geheim van de ander’ in: *Goede machten* (1986), p. 35.

*van tevoren weten, hoe het beeld van God er in de ander zal uitzien*” aldus Bonhoeffer.<sup>224</sup> Het beeld van God dat de ander aan ons toont is soms afschrikwekkend, zoals het beeld van de Gekruisigde Christus afschrikwekkend kan zijn. Het beeld van de ander kan ons zo vreemd voorkomen dat de ander niets met God te maken lijkt te hebben. En toch toont de ander in kracht en zwakte een beeld van God, waaraan vreugde kan worden ervaren. Green vat dit als volgt samen:

The ‘other’ as individual person and corporate person, is the ‘form’ in which God is really present as the divine ‘Other’ in the world.<sup>225</sup>

### 3.4 TUSSENBALANS

Christus is in Bonhoeffers denken de initiator van een nieuwe vorm van samenleven. Dankzij zijn incarnatie krijgt deze gemeenschap vorm in het gewone alledaagse leven. Zijn aanwezigheid kan omschreven worden als een bevrijdend en allesomvattend fenomeen dat zich voordoet in de socialiteit. De aanwezigheid van Christus zorgt er zo voor dat we bevrijd worden van dominerende egocentrische krachten en tot ‘*being with and for others*’ worden.<sup>226</sup>

Mijns inziens roept Bonhoeffer zijn lezers op om de eigen leef- en belevingswereld te laten doorbreken door de vreemde ander. Hij roept op om de pluriformiteit van Gods schepping in de mensheid te ontdekken en te eerbiedigen. Uit zijn beschrijvingen weerklinkt sensibiliteit voor de complexiteit van intermenselijke communicatie en de angst, irritatie en afgunst die altijd op de loer liggen. Eveneens toont hij aan dat in de worsteling met andersheid het eigen ik veelal in de weg zit. Christus is degene die de mens kan ontrukken uit eigen egocentrisme, familiebanden en lokale kerkgenootschappen. Hij krijgt betekenis als ‘waarborger van eigenheid’ en ‘bruggenbouwer tussen mensen’. Dankzij de aanwezigheid van een derde partij kunnen het zelf en de ander niet tegen elkaar worden uitgespeeld. Bonhoeffer benadrukt dat Christus zich altijd buiten het zelf, en als ‘ander’ openbaart. Niet het zelf of de

---

<sup>224</sup> Bonhoeffer (1999), p. 86.

<sup>225</sup> Green (1999), p. 64.

<sup>226</sup> Green vat de betekenis die Christus in Bonhoeffers verschillende werken inneemt samen in het volgende citaat: “*Christ as the Lord is the center of life. This theme of Christ as the ‘center’ pervades Bonhoeffer’s theology. It is implicit in the notion of Christ as the Stellvertreter and Kollektivperson of the new humanity, and it is explicit in Creation and Fall and the Christology; it continues with the Christ who demands sole obedience in Discipleship, and the Christ who unites all reality in the Ethics. In the Letters Bonhoeffer renews the 1932-1933 metaphor, ‘Mitte’, and gives it new concreteness in the anthropology of Mündigkeit. Christ engages the whole person in the midst of life, not only in sickness, helplessness, sin, and death, but above all in life, strength, health, and activity.*” Green (1999), p. 275.

vreemdeling, maar Christus bezet de hoogste positie. Dankzij zijn tussenkomst kan de relationele aard van verschillende mensen gelijktijdig tot wasdom komen.

Tenslotte benadrukt Bonhoeffer dat het Woord in Christus vlees is geworden. De Goddelijke transcendentie staat niet langer op afstand maar is *Immanuel*, God-met-ons. Omdat Christus zich te allen tijde manifesteert als vreemde ander staat hij dichterbij de vreemdeling dan bij het eigen zelf.

...the present Christ is 'other', 'outside' the self, in such a way that he cannot be drawn into the dominating power of the self-sufficient ego. It is as *person* that Christ is 'other', 'outside' the self. Christology states its presupposition about 'transcendence, namely, that the Logos is person. This human being is the transcendent.' Concretely this means that Christ is present in the other person who encounters me in the church with the Word.<sup>227</sup>

---

<sup>227</sup> Idem, p. 214.

# BIJBELS INTERMEZZO. NIEUWTESTAMENTISCHE VERHALEN VANUIT HET PERSPECTIEF VAN BONHOEFFER

In dit tweede en laatste intermezzo richt ik de aandacht op een tweetal bijbelverhalen waarin Jezus als vreemdeling wordt geïntroduceerd. Ik start met een inhoudelijke introductie van gedeeltes uit Lucas 24 en Mattheüs 25. Hierop volgt een duiding van deze teksten vanuit het perspectief van Dietrich Bonhoeffer. Ik tracht beide teksten vanuit zijn optiek te lezen door de inzichten van gezaghebbende commentaren te combineren met de inzichten die ik in bovenstaand hoofdstuk heb opgedaan. Vervolgens achterhaal ik welke betekenis een Nieuwtestamentische ontmoeting met de vreemde Christus vanuit Bonhoeffer gezien heeft.

## TEKSTFRAGMENT: LUCAS 24 VERS 13 TOT 35.

In Lucas 24 gaan enkele vrouwen uit Galilea bij het ochtendgloren naar het graf waarin het lichaam van Jezus was gelegd. Hier aangekomen treffen zij twee mannen in stralende gewaden, die hen de vraag stellen: “waarom zoekt u de levende onder de doden?”<sup>228</sup> De vrouwen keren terug naar ‘de elf en alle anderen’ om te vertellen wat er gebeurd is, maar hun getuigenis wordt niet geloofd. Hierop volgt in vers dertien een vertelling over twee leerlingen die terugreizen van Jeruzalem naar het dorpje Emmaüs. De reizigers zijn somber gestemd en teleurgesteld omdat hun Messiasverwachtingen niet zijn uitgekomen.<sup>229</sup> Terwijl ze gedachten uitwisselen over de gebeurtenissen van de afgelopen dagen, sluit een derde persoon zich bij hen aan. De mannen blijken niet in staat om de identiteit van deze derde te herkennen. Als deze vreemde hen vraagt wat ze bespreken staken ze het wandelen en vraagt een van hen:

Bent u dan de enige vreemdeling (ὁ μόνος παροικεῖς) in Jeruzalem die niet weet wat daar deze dagen gebeurd is?<sup>230</sup>

---

<sup>228</sup> NBV, Luc 24:5b.

<sup>229</sup> Zie: Bovon (2012), *Luke 3, Hermeneia*, p. 633.

<sup>230</sup> NBV, Luc 14:18b. “Voor de goede verstaander is dit een veelzeggende vraag met een ironisch effect [...] aan het einde van het verhaal blijken juist deze leerlingen zelf degenen te zijn die onwetend waren en is de vreemdeling de enige die weet hoe het zit.” Buitenwerf & Verheul (2007), *Ballingen, burens en buitenstaanders*, p. 97.

Het is Christus zelf die zich bij de twee leerlingen voegt en hen uit hun overpeinzingen haalt. Als een vreemdeling voegt Hij zich bij de wandelaars, maar hun ogen blijven lange tijd voor zijn identiteit gesloten. Pas na de wandeling herkennen de leerlingen in de vreemde man de opgestane Christus.<sup>231</sup>

## TEKSTFRAGMENT: MATTHEÛS 25 VERS 31 TOT 46.

In hoofdstuk 24 omschrijft Jezus, op verzoek van zijn leerlingen, de komst van de Mensenzoon naar de aarde. Deze tekst, die geschreven is in de toekomstige tijd, voedde onder de eerste christenen de gedachte dat Christus spoedig weer zou komen. Jezus roept zijn leerlingen hier op om waakzaam te blijven, ‘want de Mensenzoon komt als een dief in de nacht’.<sup>232</sup>

In het gedeelte dat in hoofdstuk 25 staat, wordt de Mensenzoon aangeduid als koning en rechter, die vanuit zijn alwetendheid een oordeel velt over de gehele mensheid<sup>233</sup> door haar in te delen in een linker- en een rechtergroep. De Mensenzoon neemt volgens vers eenendertig, in het gezelschap van alle engelen, plaats op de troon van Zijn heerlijkheid. Vanaf deze positie beoordeelt hij de volkeren die voor hem worden samengebracht. Hij laat ze aan zijn linker- en aan zijn rechterhand plaatsnemen, zoals ook een herder bokken van schapen scheidt. De groep aan zijn linkerhand bestaat uit rechtvaardige mensen; zij ontvangen het eeuwig leven en mogen deelnemen aan het koninkrijk. De groep aan de rechterzijde bestaat uit vervloekten. De koning draagt hen op om uit zijn ogen te verdwijnen en het eeuwige vuur te betreden. Het vonnis over beide wordt op basis van dezelfde criteria voltrokken:

Want Ik heb honger geleden en gij hebt Mij [niet<sup>234</sup>] te eten gegeven. Ik heb dorst geleden en gij hebt Mij [niet] te drinken gegeven, Ik ben een vreemdeling geweest (ξένος ἄμην) en gij hebt Mij [niet] gehuisvest<sup>235</sup>, naakt en gij hebt Mij [niet] gekleed, ziek en gij hebt Mij [niet] bezocht; (Ik ben) in de gevangenis (geweest en gij zijt tot Mij gekomen).<sup>236</sup>

---

<sup>231</sup> Zie: Luc 24:25-31.

<sup>232</sup> Deze waakzaamheid wordt benadrukt in drie parabels zie: Mat 24:45-51, Mat 25:1-13 en Mat 25:14-30.

<sup>233</sup> Wie er met ‘alle volkeren’ (πάντα τὰ ἔθνη) bedoeld wordt is onduidelijk. Verschillende commentatoren benadrukken dat er geen onderscheid bestaat tussen kerk en wereld en dat er geen aanwijzingen zijn dat de christenen zelf onbeoordeeld blijven. Hagner (2005), *Matthew 14-28, World Biblical Commentary, Vol. 33b*, p. 742

<sup>234</sup> *NBG Vertaling* (1951). De oordelen uit Mat 25:42-43 en Mat 25:35-37 zijn nagenoeg identiek, op de ontkenningen na.

<sup>235</sup> Van het werkwoord συνάγω dat betekent: a) bewegen, b) bijeenbrengen of c) als gast uitnodigen of gastvrij ontvangen.

<sup>236</sup> In de christelijke traditie zijn deze zorgtaken bekend geworden als ‘werken van barmhartigheid’.

Als de groepen aan de rechter en aan de linkerkant de rechter vragen wanneer zij hem hongerig, dorstig, naakt, ziek, gevangen of als vreemdeling hebben gezien, zal de koning hen volgens Jezus antwoorden:

‘Ik verzeker jullie: alles wat jullie gedaan hebben voor een van de onaanzienlijksten (τῶν ἐλαχίστων) (van mijn broeders of zusters), dat hebben jullie voor mij gedaan.’<sup>237</sup>

Bonhoeffer benadrukt dat Christus zomaar verschijnt en dat zijn aanwezigheid onder mensen vaak onopgemerkt blijft. In het evangelie van Lucas openbaart Christus zich na zijn opstanding in de gedaante van een vreemdeling. In Mattheüs 25 zegt Jezus letterlijk: ξένος ἡμιν, ‘Ik was een vreemdeling’. *“Das ist die unmittelbarste und persönlichste Bindung des ksenos an den göttlichen Herrn, die denkbar ist.”*<sup>238</sup> De tekst roept op om kritisch te reflecteren op eigen gedragspatronen, waarbij het betonen van gastvrijheid een van de plichten is, die met nadruk wordt benoemd.<sup>239</sup> Een navolger van Christus is dus mede herkenbaar aan de gastvrijheid die hij of zij aan vreemdelingen toont.<sup>240</sup> Mattheüs en Bonhoeffer benadrukken beiden dat Gods aanwezigheid door Christus in de aardse werkelijkheid ervaren kan worden. Het veilig stellen van individueel zielenheil voor een volgend leven blijft blijven beschouwing. Deze nadruk op het huidige leven is kenmerkend voor dit evangelie.

Matthew does not merely develop a theology of judgment; he incorporates it into a story of Jesus that tells of the presence of ‘God with us’ – of his help and his corrective instruction.<sup>241</sup>

Wat opvalt aan de Christusverschijning van Lucas 24 is dat dit na de climax plaatsvindt, als de hoop bijna vervlogen is. Niet in een grote menigte maar onder twee wandelaars, niet in de grote stad Jeruzalem maar erbuiten en niet op een gepland moment maar onverwacht. Veel commentatoren trachten het feit dat de Emmaüsgangers Christus niet herkennen te verklaren. Een dergelijke functionele benadering gaat echter voorbij aan de betekenislaag of de ‘rituele logica’<sup>242</sup> van dit verhaal, namelijk dat de opgestane Christus zich openbaart als vreemde voorbijganger. In dit verhaal verschijnt Christus tijdens de ontmoeting tussen twee mensen en onderbreekt hij letterlijk hun conversatie. Zodra het

---

<sup>237</sup> NBV, Mat 25:40, en 25:45. De negatieve variant kent iets andere bewoordingen en laat ‘mijn broeders of zusters’ weg.

<sup>238</sup> Mat 25:38, zie ook vers 35, 43 en 44. Stählin (1954), p. 15.

<sup>239</sup> De zorgtaken uit Mattheüs 25 zijn bekend geworden als ‘werken van barmhartigheid’.

<sup>240</sup> “He [Matthew] wants to make judgment a central reality in the lives of his readers. He wants to shake people up, to change them to lead them to new life. Here too he is a good student of Jesus.” Luz (2005), *Matthew 21-28, Hermeneia*, p. 289.

<sup>241</sup> Idem, p. 296. Luz verwijst met dit citaat naar het begin en einde van dit evangelie (Mat 1:23 en 28:20).

<sup>242</sup> De bedoeling van dit verhaal schuilt niet in narratieve of chronologische verklaringen. Aldus: Bovon (2012), p. 368.



beseft bij de Emmaüsgangers indaalt dat het Christus is die onder hen aanwezig is, verdwijnt hij weer. Bonhoeffer benadrukt de ongrijpbaarheid van de Christus' verschijning. Deze notie is terug te vinden in het gedachtegoed van moderne theologen (zij spreken over God als '*absent presence*' of 'verdwijnende geestelijke afwezigheid') en de schetsen van Rembrandt (hij schildert Christus' aanwezigheid als weggaande beweging).<sup>243</sup>

De christologie die uit Bonhoeffers geschriften spreekt kent veel overeenkomsten met Mattheüs 25. In deze tekst worden de Goddelijke en menselijke natuur van Christus op een verrassende manier bij elkaar gehouden. Christus verschijnt hier als alwetende rechter die zich identificeert met mensen die hun leven doorbrengen in afhankelijkheid. Ook de gedachte dat Christus' lijden voortduurt (*passio continua*) komt in deze tekst tot uitdrukking.

Duidelijk is dat Christus zich in Mattheüs identificeert met 'de minsten'<sup>244</sup> of 'onaanzienlijksten' onder zijn broeders en zusters. Ook uit narratieve verhalen uit de evangeliën kan worden opgemaakt dat Jezus zich vereenzelvigde met kwetsbare mensen wier levens zich aan de rand van de samenleving afspeelde.<sup>245</sup> Onduidelijk is echter met wie de eerste christenen zich identificeerden. Werden zij als minderheid verstoten of verstootten zij zelf minderheden? Een van de commentatoren beweert dat klassieke interpretaties te onderscheiden zijn van hedendaagse interpretaties en stelt in het verlengde van dit inzicht dat christenen deze tekst tot de achttiende eeuw lazen als vertroosting terwijl zij later als vermaning werd geïnterpreteerd.<sup>246</sup>

Vanuit het gedachtegoed van Bonhoeffer kunnen we concluderen dat de positie van een individu of kerkgenootschap in ieder geval niet door Christus wordt gerechtvaardigd of verabsoluteerd.<sup>247</sup> Hij is er niet op uit om mensen *a priori* gerust te stellen en waarschuwt voor zelfingenomenheid. Mattheüs roept zijn lezers op om vanuit het perspectief van het uitschot terug te kijken op het eigen leven. Bonhoeffer laat zien dat Christus degene is die de mens in staat stelt om een buitenperspectief in te nemen, zoals ook in deze passage gebeurt.

---

<sup>243</sup> "There the artist [Rembrandt van Rijn] tries to represent what cannot be pictured, the resurrection. He hesitates, trying something, then correcting or retracting it. Sometimes he shows the human but radiant face of the Risen One; sometimes he prefers to see him as disappearing; and sometimes he emphasizes the vivid, luminous streak Christ leaves when he departs." Bovon (2012), p. 380.

<sup>244</sup> In Mat 10:40-42 en 18:10 spreekt Jezus over zijn leerlingen als 'de kleinsten' of 'geringen' (τῶν μικρῶν). In Mat 25:40 spreekt Jezus over 'de minsten' of 'onaanzienlijksten' (τῶν ἐλαχίστων). Luz (2005), p. 277.

<sup>245</sup> Van Leeuwen (2007), *De vreemdeling en de Bijbel*, p. 35.

<sup>246</sup> Luz (2005), p. 273.

<sup>247</sup> Idem, p. 280.

Uit een Bonhoefferiaanse lezing van deze Nieuwtestamentische teksten blijkt dat Christus op aarde verschijnt en dat zijn ware Goddelijke identiteit door mensen alleen achteraf als zodanig wordt begrepen. De Christus-gebeurtenis is lastig te vangen in woorden of beelden en openbaart zich als dichtbij-zijnde onbekende. Toch is zijn vreemde aanwezigheid nooit zonder gevolgen. Dankzij zijn aanwezigheid ontstaat er ruimte tot kritische zelfreflectie. Het doet mensen stilstaan bij de eigen manier van leven en het gedrag dat zij vertonen. Deze afstand geeft zicht op een betere vorm van samenleven en Gods aanbrekende rijk op aarde.<sup>248</sup>

Christus steht vor der Tür, er lebt in Gestalt des Menschen unter uns, willst du ihm die Tür verschliessen oder öffnen?<sup>249</sup>

---

<sup>248</sup> Zie Bonhoeffers overdenking 'Dein Reich Komme' waarin hij verwijst naar Mat 25. *DBW XII* (1932-1933), p. 276.

<sup>249</sup> Bonhoeffer, 'Predigt zu Apokalypse', *DBW X* (1928-1931), p. 533.

## 4 CONCLUSIE

### 4.1 WEERGAVE VAN HOOFDLIJNEN

Deze thesis begon met een aanleiding, waarin ik vertelde over een persoonlijke ontmoeting met een vreemdeling in Kaapstad. De vragen die uit deze ontmoeting voortkwamen, bracht ik in verband met de actualiteit waarin de komst van andere bevolkingsgroepen (aangeduid als; vluchtelingen, gelukzoekers of potentiële terroristen) de gemoederen in West-Europa bezighoudt. Ik legde uit dat er tijdens een ontmoeting de (onbewuste) keuze wordt gemaakt tussen het in woord en gebaar verwelkomen of buiten sluiten van de ander. In dit besluitproces, dat vaak enkele ogenblikken in beslag neemt, strijden de angst dat de veiligheid van de eigen binnenwacht in het geding komt en het eeuwenoude plichtsbesef tot het bieden van gastvrijheid om het laatste woord. Het gedachtegoed van systematisch theoloog Miroslav Volf en psychoanalytica Julia Kristeva stelden mijn probleemstelling op scherp.

Volf beweert dat iemand die het voorbeeld van Christus wil naleven bereid moet zijn om de vreemde ander te omarmen. Hij neemt in zijn denken de oproep tot gastvrijheid uiterst serieus maar houdt weinig rekening met (de toch voorstelbare) angsten en weerstanden. Kristeva is van mening dat de oplossing van het probleem niet is gelegen in het intensiveren van een ethisch appel, maar in kritisch zelfonderzoek. Zij gaat niet in op het thema gastvrijheid, maar zoekt in haar denken naar een psychische verklaring voor de aanwezige angst. Omdat ik in mijn thesis zowel de in de onderbuik aanwezige angst als de in het achterhoofd resonerende oproep tot gastvrijheid aandacht wilde geven, ging ik te rade bij theoloog Dietrich Bonhoeffer en filosoof Jacques Derrida. Met behulp van deze denkers trachtte ik de vreemdheid van de ander te doordenken binnen het vakgebied van de systematische theologie. Ook deze wijsgeren sporen aan tot zelfreflectie. Derrida daagt zijn lezers uit om motieven van gastvrije gebaren te achterhalen en eigen angsten onder ogen te zien. Bonhoeffer nodigt zijn lezers uit om verrast te worden door de vreemdheid van de ander en de interventies van Christus.

Derrida en Bonhoeffer zijn gevormd door de joodse en de christelijke traditie. In het eerste hoofdstuk introduceerde ik de verschillende begrippen die in het Oude en Nieuwe Testament gebruikt worden voor de vreemdeling. Middels de behandeling van dit schriftelijke erfgoed liet ik zien hoe verschillende vreemdelingen in deze traditie werden behandeld. Uit dit hoofdstuk bleek dat zowel de ethische opdracht tot het dragen van zorg- als tribalisme en angst voor vreemdelingen in het Oude en het Nieuwe Testament zijn terug te vinden. Voor een verdere doordening van de geïntroduceerde problematiek verdiepte ik mij in het tweede hoofdstuk in Derrida. Ik liet zien hoe hij de

oproep tot gastvrijheid interpreteert en waar volgens hem de bijbehorende haken en ogen zitten. In het derde hoofdstuk raadpleegde ik Bonhoeffers werken. Ik liet zien dat Christus in zijn denken verschijnt als schakel waardoor ontmoetingen met vreemdelingen kunnen plaatsvinden.

De opbouw van deze conclusie is als volgt. In deze eerste paragraaf heb ik de hoofdlijnen van mijn onderzoek weergegeven. Ik keerde terug naar mijn startpunt en toonde aan welke route er in dit schrijven is afgelegd.

In de tweede en derde paragraaf wil ik dieper ingaan op het belangrijkste deel van mijn onderzoek waarin ik het gedachtegoed van Derrida en Bonhoeffer behandeld heb (hoofdstuk 2 en 3). Ik laat zien wat het literatuuronderzoek heeft opgeleverd en toon de verbanden met het hoofdstuk dat hieraan voorafging (hoofdstuk 1). Bij beide denkers hanteer ik dezelfde volgorde. Ik vat de inzichten bondig samen alvorens ik deze op afstand plaats en een aantal kritische vragen stel.

In de vierde paragraaf is er sprake van actualisering. Ik keer terug naar de casuïstiek die ik als uitgangspunt van mijn thesis heb genomen. Daarbij laat ik mij leiden door mijn eigen onderzoeksvraag: *Welke betekenis heeft de ontmoeting met de vreemde ander in het denken van Bonhoeffer en Derrida?* In de vijfde paragraaf breng ik een gesprek op gang tussen beide denkers, met het oog op hedendaagse vraagstukken. Ik keer terug naar de vragen uit de paragrafen 4.2 en 4.3 en onderzoek of Bonhoeffer en Derrida elkaar kunnen aanvullen en verdiepen. Op deze manier zoek ik naar de betekenis van theologische noties in actuele maatschappelijke vraagstukken.

## 4.2 RESUMÉ VAN DERRIDA'S REFLECTIES OVER GASTVRIJHEID

In het denken van Derrida weerklinkt de oproep tot gastvrijheid die binnen verschillende culturen en religies tot uitdrukking wordt gebracht. Derrida maakt de bewuste keuze om het concept van gastvrijheid, dat ook in het jodendom en het christendom veel aanzien kent, te gebruiken. Volgens hem is gastvrijheid als een niet te negeren ethische eis die als een imperatief vanuit de hoogte tot ons komt. Deze wet stelt mensen in staat om voorbij de eigen context te denken.

Derrida's interpretatie wijkt af van het Oude Testament op het gebied van Goddelijke verankering. Voor hem is de vraag wie de eis stelt of waar de oproep tot gastvrijheid vandaan komt irrelevant. Gastvrijheid is in zichzelf zo puur dat zij het nastreven waard is. Volgens Derrida is het nadenken of dromen over deze wet alleen niet afdoende. *“The Torah is transcendent and from heaven but it demands the clash, in the final analysis,*

*with the pure ontology of the world.*<sup>250</sup> Hij is dus van mening dat de oproep tot gastvrijheid ergens toe moet leiden. De betekenis van ‘de Thora’ dient vertaald, toegepast en geïnterpreteerd te worden in concrete situaties. Zelf houdt hij zich met name bezig met de implementering en vertaling van ethische waarden in politieke vraagstukken. Mijns inziens zijn de inzichten die hij biedt over gastvrijheid ook toepasbaar op ontmoetingen met vreemdelingen.

Het concept van gastvrijheid wordt door Derrida eveneens gebruikt om hedendaagse situaties te bekritisieren. Door de wet en de realiteit met elkaar te vergelijken, houdt hij de mensen die waarde aan gastvrijheid hechten een spiegel voor. Hij ontdoet zijn moderne, kosmopolitische lezers van schijnheiligheden door *deconstruerende* vragen te stellen. In zijn geschriften wordt de gastheer vermaand en krijgt de vreemdeling een stem. De vreemdeling is geen willoos object, dat zwijgend toekijkt en dankbaar de gastvrije reacties van de machthebber in ontvangst neemt. En haar vreemde eigenheid valt niet te annexeren door het dominante systeem waarmee zij in aanraking komt. In plaats daarvan is hij degene die vragen stelt en bestaande structuren in twijfel trekt.

De wet tot gastvrijheid is in Derrida’s denken oneindig. De pure, onbedorven ethische eis van gastvrijheid vormt de horizon waar wij als naties en als individuen naar streven, maar die nooit zal worden bereikt. Daardoor ontstaat er een hiaat tussen hetgeen vereist is (‘de universele wet’) en hetgeen er gedaan wordt (politieke wetten). In de luwte die tussen de twee uitersten bestaat, kan er onderhandeld worden en naar brugverbindingen worden gezocht. *“I must then, and only then respond to this transaction between contradictory and equally justified imperatives”* aldus Derrida.<sup>251</sup> Mensen dienen naar het onvoorwaardelijke te streven en tegelijkertijd voorwaarden op te stellen. Met het universele en absolute perspectief voor ogen moeten ze in hun eigen gebied regels opstellen en betrekkelijke zaken organiseren.<sup>252</sup> Het hiaat dat tussen de wet en de wetten bestaat functioneert als creatieve ruimte waarin initiatieven en ideeën ontstaan.<sup>253</sup>

Het eerste cluster van vragen dat ik aan de orde wil stellen, richt zich op de concrete uitvoering van de wet van gastvrijheid. Waaraan zijn gastvrije praktijken te herkennen? Zijn er situaties waarin het hoogste ideaal niet wordt bereikt maar toch aan een soort pakket van voorwaarden wordt voldaan? Is het mogelijk om een lijst van ‘beste gastvrije praktijken’ op te stellen, ter inspiratie en voorbeeld?

---

<sup>250</sup> Derrida (1999), p. 123.

<sup>251</sup> Critchley & Kearney (2001), ‘Preface’ in: *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, p. xii.

<sup>252</sup> Idem, p. xi.

<sup>253</sup> Bijvoorbeeld een overeenkomst tussen twee bevolkingsgroepen of een ontmoeting met een vreemdeling.

De andere vraag die bij mij opkomt, heeft van doen met de ‘onophefbaarheid’ van de eis van gastvrijheid en de gevolgen die dit heeft voor de relatie tussen gast en gastheer of vrouw. Hoewel Derrida bewust ruimte creëert tussen het vereiste en het realiseerbare, blijft de wet tot gastvrijheid klinken. Heeft hij wel oog voor het feit dat ook de gast macht kan uitoefenen? Wie beschermt diegenen die geen zelfzorg kennen? Wat gebeurt er met de *host*, als dit geen kapitaalkrachtige man is maar een armlastige gastvrouw, die zich met alles wat zij heeft inzet om vreemdelingen een aangenaam verblijf te bezorgen? Is er een moment waarop deze gastvrouw met recht kan zeggen: ik heb genoeg gedaan?

#### 4.3 RESUMÉ VAN BONHOEFFERS GEDACHTEN OVER CHRISTUS ALS VREEMDELING

De mens die gastvrijheid verleent staat ook bij Bonhoeffer niet in het middelpunt van de belangstelling. Niet de vreemde andere mens, zoals bij Derrida, maar Christus als vreemdeling neemt de centrale positie over. Bonhoeffer pleit er echter voor om beide categorieën van vreemdelingschap (Christus en de vreemde ander) nauw op elkaar te betrekken. We zagen dat dit inzicht ook in de Bijbel is terug te vinden. In verschillende Nieuwtestamentische teksten doet Christus zijn intrede als een aardse vreemdeling.

Bonhoeffers theologische exercities zijn geschreven met het oog op de mensheid en het functioneren daarvan in de wereld. Hij ontdekte dat de ratio ervoor kan zorgen dat de weg naar andere mensen wordt geblokkeerd of dat de ander in het eigen kader wordt geïntegreerd. Toch zijn er momenten waarop het ego verlost wordt uit zijn gedachtencirkels. Bonhoeffer komt tot de conclusie dat er op zo’n moment sprake is van een Goddelijke interventie.

De mens is volgens Bonhoeffer door God voorbestemd om *met anderen* te leven. God stelt mensen in staat om antwoord te vinden op prangende existentiële vragen als ‘wie ben ik’ en ‘waartoe leef ik’. Hij is in Christus aan de mens gelijk geworden en openbaart zichzelf als ‘persoon voor anderen’. Christus is het mens-geworden Goddelijk woord dat mensen aanspreekt en verantwoordelijk stelt.

Naast een persoon is Christus voor Bonhoeffer ook een *gebeurtenis* die plaatsvindt in het hedendaagse leven. Christus is als een middelpunt of een schakel, waardoor mensen kunnen leven naar hun geschapen relationele identiteit. Dankzij zijn aanwezigheid als ‘*Gemeinde existierend*’ kunnen er liefdevolle relaties in de werkelijkheid ontstaan. Op het moment dat Christus zich openbaart, wordt het eigen ik in staat gesteld om vrij tot de vreemde ander te naderen.

Het doel van het leven is niet om een *individuele* relatie met Jezus op te bouwen, zouden we op basis van het voorgaande kunnen concluderen – het gaat uiteindelijk om het intermenselijke *samenleven*. Toch is Christus bij Bonhoeffer meer dan een middel waardoor er oprechte relaties (tussen mensen, God en wereld) kunnen ontstaan. Zoals al duidelijk werd toont Christus zich ook in de gedaante/gestalte van een medemens. Het is Christus zelf die in de werkelijkheid verschijnt en bij mensen aan de deur klopt *als* een verwaarloosde vreemdeling, aldus Bonhoeffer. “*Er tritt dir gegenüber in jedem Menschen, der dir begegnet. Christus wandelt auf der Erde solange es Menschen gibt, als dein Nächster, als der durch den Gott dich anruft, anspricht, Ansprüche stellt.*”<sup>254</sup> Tijdens een ontmoeting kan Christus dus op verschillende manieren aanwezig zijn. Hij is aanwezig als onzichtbare tussenschakel en als verholde aanwezigheid in de andere mens. Zijn presentie wordt altijd pas achteraf als zodanig geïnterpreteerd.

Aan het einde van dit resumé stel ik opnieuw twee kritische vragen. De eerste vraag is gericht op de verhouding tussen het Goddelijke en het menselijke initiatief. In Bonhoeffers denken zorgt Christus er tijdens een ontmoeting voor dat de eigenheid van het zelf en de vreemdeling gewaarborgd wordt. De vraag die ik wil stellen is gericht op het menselijke aandeel in het geheel. Wat kan de mens doen om de ontmoeting met vreemde anderen zo goed mogelijk te laten verlopen? Is er misschien een manier waarop wij ons op de ontmoeting en op Christus’ aanwezigheid kunnen voorbereiden? Hoewel ik begrijp dat zijn aanwezigheid niet afdwingbaar is vraag ik me af of de mens zichzelf kan trainen om open te staan voor zijn tussenkomst of zichzelf kan bekwamen in het herkennen van zijn aanwezigheid in de medemens.

Ten tweede vraag ik me af of de ontmoeting met de vreemdeling in het denken van Bonhoeffer niet wat te spiritueel is geworden. Is de ontmoeting, in zijn spreken over Christus’ dubbele presentie, niet te bijzonder gemaakt? Hoe verhouden zijn uiteenzettingen zich tot eenvoudige alledaagse ontmoetingen? De oneerbiedige vraag die ik zou willen formuleren is: wat hebben wij aan deze theologische doordenking van intermenselijke communicatie? Wat is het nut van theoretische exercities over praktijken als zij niet zelf in praktijk kunnen worden gebracht?

## 4.4 TERUG NAAR DE CASUS

Tijdens de ontmoeting met de vreemdeling in Kaapstad gebeurde er iets met mij. Ik realiseerde me dat ik deze vreemde verschijning wilde helpen, maar tegelijkertijd werd ik bevangen door angst. De eenvoudige vraag die zij mij stelde, appelleerde aan diepe

---

<sup>254</sup> Bonhoeffer, ‘Predigt zu Apokalypse’, p. 533.

verlangens en grotere opgaven.

Gedurende de ontmoeting was de vreemdheid van de ander iets dat me overkwam en overweldigde. Dankzij Bonhoeffer en Derrida ben ik gaan inzien dat het nadenken over ontmoetingen plaatsvindt in pro- of retrospectief. Zij boden mij een denkkader, vanuit de joods-christelijke overlevering waardoor ik zelf gevormd ben, waarmee ik achteraf op de casus kan reflecteren. En misschien is dit wel hoe het behoort te gaan.

Achteraf realiseer ik mij dat ik hetgeen dat er tijdens de ontmoeting gebeurde onder controle wilde houden. Bonhoeffer bepaalt mij bij het feit dat het gebeuren door de vingers van mijn menselijke handen glipte. Ik had de situatie niet in de hand en kon de bewegingen van de ander niet beïnvloeden. Derrida doet mij inzien dat gastvrijheid waardevol en nastrevenswaard is, maar in zijn absolute zuiverheid niet kan worden gerealiseerd. Dit inzicht helpt mij om berusting te vinden in mijn eigen onvermogen en imperfectie.

Tijdens de treinreis zocht de vreemde ander opnieuw contact door in dezelfde coupé plaats te nemen, schuin tegenover mij. Ondanks mijn wantrouwen ontstond er een boeiende conversatie en aangekomen bij het eindstation in Stellenbosch besloten we de wandeltocht door het donker gedrieën af te leggen. Bonhoeffer leert mij dat de ontmoeting als iets transcendent kan worden beschouwd. Hierdoor durf ik achteraf te stellen dat Christus mij door het gelaat van deze vreemde heeft aangekeken. Tijdens de ontmoeting was ik enkel in staat om in deze vreemdeling een medemens te herkennen. En dat was pas mogelijk nadat de vreemde zich ontdaan had van de bovenste hoofddoek, waardoor een gedeelte van een vriendelijk rond vrouwengezicht zichtbaar werd.

## 4.5 ONDERLING GESPREK EN ACTUALISERING

In deze laatste paragraaf breng ik het gedachtegoed van Bonhoeffer en Derrida met elkaar in gesprek. In eigen woorden geef ik weer op welke punten er consensus en verschil van inzicht bestaat. Om tot nieuwe inzichten te komen hanteer ik de vragen die ik aan het eind van beide resumés stelde als leidraad.

Jacques Derrida en Dietrich Bonhoeffer vragen hun lezers om verantwoordelijkheid te nemen en gastvrijheid na te streven. Om in de complexiteit van behoeftes en emoties te zoeken naar handelingsmogelijkheden. Hoewel zij geen oplossingen of praktische handvaten beogen te geven, delen zij een ethische gerichtheid. Allebei zoeken ze naar de waarde die achter een bepaalde keuze of handeling verborgen gaat (liefde, gastvrijheid, diversiteit) en de bijhorende betekenis voor het alledaagse leven. Bij Bonhoeffer zijn deze waarden verankerd in de christelijke traditie. De Goddelijke openbaring geeft zijns



inziens zicht op hetgeen voor mensen goed en nastrevenswaardig is. In Derrida's denken blijft de oorsprong van de ethische eis onbekend.

Bonhoeffer en Derrida zijn alle twee van mening dat de mens ten opzichte van andere mensen per definitie te kort schiet. Zij zijn uiterst kritisch over het menselijk pogen om onder verantwoordelijkheden uit te komen. Beide denkers hebben met eigen ogen gezien dat de vervulling van ethische eisen problemen oplevert als zij zich voordoen ten overstaan van een vreemde ander. Ze laten zien dat het feit dat de vreemde ander niet als object door eigen rationele systemen kan worden onderzocht aanleiding is voor verwarring en ethische turbulentie.

Beiden benadrukken zij het gegeven dat de vreemdeling zich aandoet op een onverwacht moment. Derrida gebruikt de metafoor van de Messiasverwachting om aan te geven dat de komst van een vreemdeling soms wordt verwacht maar alsnog als verstoring of onderbreking van het bestaande zal functioneren ('de vreemde komt *misschien als* de Messias'). In het denken van Bonhoeffer worden de vreemdheid en onbegrijpelijkheid van de ander gelieerd aan transcendentie en aan Christus als Goddelijke actor ('de vreemdeling *is* Christus zelf').

Derrida beklemtoont de dat de wet van gastvrijheid zware onmogelijke eisen stelt. Ook Bonhoeffer is van mening dat er niet licht kan worden gedacht over ethische verplichtingen. Toch heeft het nastreven van gastvrijheid bij hem eerder blijdschap dan zwaarmoedigheid tot gevolg. Dankzij Christus kunnen we zijns inziens vreugde beleven aan de ontmoeting met de ander in zijn vele facetten. Vanuit het perspectief van Bonhoeffer zouden we kunnen stellen dat de afwezigheid van Christus in Derrida's denken niet zonder gevolgen blijft. Christus voorkomt in het denken van Bonhoeffer dat de ontmoeting blijft steken in wederzijdse uitingen van angst en eigenbelang. Hij is als een katalysator die gastvrije reacties tot stand brengt. Omdat zijn liefdevolle aanwezigheid geen voorwaarden kent functioneert zij als het beginpunt van menselijke liefde en gastvrijheid. Omdat hij present is worden mensen in staat gesteld om hun egocentrisme te overstijgen. Dankzij de aanwezigheid van deze derde kracht tussen de een en de ander wordt partijdigheid vereffend en kunnen mensen hun eigen gerichte loyaliteit te boven komen.

Aan het einde van het eerste resumé stelde ik de vraag op welke manier Derrida's denken degene die gastvrijheid verleent en vreemden ontvangt bemoedigt en bijstand schenkt. Bonhoeffer biedt mijns inziens op dit punt een belangrijke toevoeging. Christus zorgt er volgens hem voor dat de twee partijen tegen elkaar in bescherming worden genomen. Als middelaar zorgt hij voor het behoud van verschillende individuen en staat

hij garant voor ieders zelfontplooiing. Daarom kan de gastvrouw zich met recht op hem beroepen en zeggen: ik ben moe en omwille van Christus ga ik nu slapen.

Derrida en Bonhoeffer denken op ongelijksoortige schaal na over ontmoetingen met vreemdelingen. Ten grondslag aan dit verschil ligt de denkrichting en doelstelling die zij met hun denken beogen. Bonhoeffer biedt een theologische doordenking van het mens-zijn met het oog op samenleven terwijl Derrida een filosofische doordenking van gastvrijheid met het oog op de mondiale samenleving levert. Voor Bonhoeffer staat er in een ontmoeting echt iets op het spel. Hij beweert dat er tijdens de een-op-een confrontatie iets heiligs gebeurt. Christus intervenueert op dit niveau en zijn aanwezigheid wordt hier het meest tastbaar. Derrida's denken kent een gerichtheid op internationale conflicten en politieke problemen. Mijns inziens heeft hij met de doordenking van alledaagse ontmoetingen een groter doel voor ogen. De 'kleinere' ontmoetingen functioneren bij hem als belangrijk leermomenten voor de strijd die op grote schaal gestreden wordt. Tijdens deze momenten kan er gezocht worden naar consensus tussen de innerlijke angst en de uiterlijke wet van gastvrijheid. Derrida poogt mensen op te leiden tot bekwame wereldburgers die bereidt zijn om compromissen te sluiten. Als de belangen van verschillende landen en partijen in besluitvormingen worden meegewogen, zullen er naar zijn mening in de toekomst minder gewelddadige confrontaties zijn. Concluderend zou je dus kunnen zeggen dat de ontmoeting in Bonhoeffers denken een doel in zichzelf is, terwijl zij bij Derrida een middel vormt.

Aan het einde van het tweede resumé stelde ik de vraag of Bonhoeffer de spirituele dimensie van een ontmoeting niet te veel benadrukt, waardoor 'gewone' ontmoetingen van mindere waarde lijken. Derrida vormt in dit opzicht een belangrijke aanvulling op Bonhoeffers denken omdat hij oog heeft voor de realiteit en zich bewust is van de geladenheid van het veld waarin de hedendaagse ontmoeting zich afspeelt. De wereld is omspannen door een digitaal netwerk met als gevolg dat lokale verschillen en familiale identiteiten zijn vervaagd. De afgelopen jaren is de angst voor de vreemdeling, op het niveau van de enkeling en het collectief, geïntensiveerd. De recente terroristische aanslagen in het hart van Europa bepalen Europeanen bij de eigen kwetsbaarheid. Zij laten zien dat de vreemde ander zich ook kan manifesteren als onze grootste vijand. Bonhoeffer geeft prachtige omschrijvingen van geslaagde intermenselijke communicatie, en meent dat mensen van elkaars vervreemdende aanwezigheid kunnen genieten omdat Christus iets in hen bewerkstelligd heeft. Derrida richt zich, meer dan Bonhoeffer, op negatieve gedachten en gevoelens die een ontmoeting met een ander kunnen oproepen en vraagt om een actieve houding. Hij roept zijn lezers op om inwendige bekommelingen onder ogen te zien en deze zo mogelijk te bestrijden. Derrida wijst

voortdurend op de realiteit en weet zo te voorkomen dat de ontvankelijke houding - die Bonhoeffer voor ogen heeft - uitmondt in passiviteit.

Geconcludeerd kan worden dat beide denkers elkaar op treffende wijze aanvullen. Waar Bonhoeffer zijn lezers uitdaagt om door de vreemde ander verrast en geraakt te worden, controleert Derrida in hoeverre omschrijvingen van gastvrijheid betrekking hebben op de werkelijkheid. Bonhoeffer creeërt ruimte voor verwondering en Derrida ziet er op toe dat de verwonderde mens contact houdt met de alledaagse realiteit.

Bonhoeffer en Derrida dagen hun lezers samen uit om, ondanks angst en afgrijzen, de vreemdeling in het alledaagse te ontmoeten. Om de wet van gastvrijheid na te streven en ondanks innerlijke tweestrijd de ogen van de vreemdeling te laten functioneren als spiegel voor het eigen handelen. Om de vreemdeling te zien als een gelijke, ondanks zijn confronterende andersheid.<sup>255</sup> En om door de manier waarop zij naar ons kijkt zelf even los te raken van de eigen taal en levenswijze, ondanks de veiligheid en vertrouwdheid daarvan.

---

<sup>255</sup> *“Tot op dat moment had ik de vreemdeling nog niet bekeken als een mens zoals wij, die misschien een echtgenote, een gezin of ouders had.”* Idris (1991), *De Vreemdeling*, p. 32.

# LITERATUURLIJST

## PRIMAIRE EN SECUNDAIRE BRONNEN

Abdolah, K. 2014, *Papegaai vloog over de IJssel*, Amsterdam: Prometheus.

Beeckman, T. 2001, 'Het optimisme van een rijke erfgename, Julia Kristeva over de vreemdeling', in: *Meesterstukken uit de filosofie, Plato, Montaigne, Spinoza, Kant, Benjamin, Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Arendt en Kristeva*, red. C. Verhoeven en M. van den Bossche, Rotterdam: Lemniscaat.

Berns, E. IJsseling, S. en Moyaert, P. 1979, *Denken in Parijs, Taal en Lacan, Foucault, Althusser, Derrida*, Alphen aan den Rijn/Brussel: Samson.

Bethge, E. 2001, *Dietrich Bonhoeffer, De biografie, Theoloog – Christen – Tijdgenoot*, vert. L.W. Lagendijk, 2002, Baarn: Ten Have.

Bonhoeffer, D. 1937, *Gemeinsames Leben*, vert. 1999, *Leven met elkander, vijfde druk*, Zoetermeer: Boekencentrum.

Bonhoeffer, D. 1939, *Nachfolge*, vert. E.A. Franken-Duparc, 1964, *Navolging, Uitleg van de Bergrede*, Amsterdam: W. Ten Have N.V.

Bonhoeffer D. 'Predigt zu Apokalypse, Barcelona, 1928' in: 1991, *Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW), Zehnter Band, Barcelona, Berlin, Amerika*, eds. R. Staats, H.C. von Hase, H. Roggelin en M. Wünsche, München: Chr. Kaiser.

Bonhoeffer, D. *Verborgen omgang, gemeenschapsleven en Gebedenboek van de Bijbel, Vertaald, geannoteerd en ingeleid door Dr. L. W. Lagendijk*, 2003, Baarn – Ten Have.

Bonhoeffer, D. *Von guten Mächten: Gebete und Gedichte*, vert. J.G.A. Tielens, 1986, *Goede machten, een keuze uit zijn werk voor een nieuwe generatie, door Otto Dudzus*, Baarn: Ten Have.

Bonhoeffer, D. 1970, *Widerstand und Ergebung*, vert. J.G.A. Tielens en A. Tielens-Malta, 1981, *Verzet en overgave, vierde editie*, ed. E. Bethge, Baarn: Ten Have.

Bonhoeffer, D. 'Wintersemester 32/33' en 'Sommersemester 1933', in: 1997, *Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW), Zwölfter Band, Berlin 1932-1933*, eds. C. Nicolaise en E.A. Scharffenorth, München: Chr. Kaiser.

Buitenwerf, R. en Verheul, C. (red.) 2007, *Ballingen, buren en buitenlanders*, Heerenveen: Uitgeverij NBG.

- Camus, A. 1942, *L'étranger*, vert. P. Verstegen, 2013, *De Vreemdeling*, Parijs/Amsterdam: De Bezige Bij.
- Claudel, P. 1962, *Le rapport de Brodeck*, vert. M. Sarkar, 2010, *Het verslag van Brodeck*, Amsterdam: De Bezige Bij.
- Den Hertog, C.G en Peels, H.G.L. (red.) 2011, *Vreemdelingen en bijwoners, Opstellen rond een urgent theologisch thema*, Houten: CBC 't Gulden Boek.
- Derrida, J. 2002, *Acts of Religions, Edited and with an Introduction by Gil Anidjar*, New York/London: Routledge.
- Derrida, J. *Adieu to Emmanuel Levinas*, transl. P.A. Brault en M. Naas, 1999, California: Stanford Unity Press.
- Derrida, J. 1997, *De l'hospitalité, Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, vert. W. van der Star, 1998, *Over Gastvrijheid*, Amsterdam: Boom.
- Giddens, A. 2002, *Runaway World, How Globalization is Reshaping our Lives*, London: Profile Books Ltd.
- Gool, van, J. en Worff, van der, N. (red.) 2003, *Een bloemlezing uit de wereldliteratuur, De vreemdeling*, Rotterdam: Lemniscaat.
- Green, C.J. 1972, *Bonhoeffer, A Theology of Sociality, Revised edition*, 1999<sup>2</sup>, Cambridge: Eerdmans Publishing Co.
- Groot, G. 1993, 'Het woord op een briefje gegeven: Derrida over schrift en stem' in: *Moderne Franse filosofen*, red. T. de Boer et al., Kampen/Kapellen: Kok Agora en Pelckmans.
- Grunberg, A. 2015, *De asielzoeker*, Amsterdam: Nijgh & Van Ditmar.
- Idris, J. 1961, *Al-Gharieb*, vert. R. van Leeuwen en D. Poppinga, 1991, *De vreemdeling*, Baarn/Brussel/Den Haag: Ambo/Novib/Ncos.
- IJsseling, S. 1986, *Jacques Derrida, Een inleiding in zijn denken, onder redactie van Samuel IJsseling*, Baarn: Ambo.
- Jansen, H. Kalsky, M. Leeuwen, van, M. Marx, T. Meiden, van der, A. Meijer, F. Meyer, E. Oosterhuis, H. Poorthuis, M. Schrijver, A. en Spronk, K. 2007, *De vreemdeling en de Bijbel*, Amsterdam: Unity Press.
- Jeanrond, W.G. 2010, *A Theology of Love*, London: Continuum.
- Kearney, R. 2003, *Strangers, Gods and Monsters, Interpreting Otherness*, London/New York: Routledge.

- Kearney, R. 2004, *Debates in Continental Philosophy, Conversations with Contemporary Thinkers*, New York: Fordham University Press.
- Kristeva, J. 1988, *Etrangers à nous-mêmes*, vert. I. Beckers, 1991, *De vreemdeling in onszelf*, Amsterdam: Fayard.
- Laouri, F. 2001, *Vreemdeling aangenaam*, Amsterdam: G.A. van Oorschot.
- Levinas, E. 1961, *Totalité et Infini*, vert. T. de Boer en C. Bremmers, 2012, *Totaliteit en Oneindigheid*, Amsterdam: Boom.
- Levinas, L. 1971, *Het menselijk gelaat, Essays van Emmanuel Levinas*, vert. O. de Nobel en A. Peperzak, Bilthoven: Ambo.
- Luiting, T. en Middendorp, A. 1985, *Thuis een vreemdeling*, Hilversum/Brussel, Kofschip Kring.
- Metaxas, E. 2010, *Bonhoeffer, Pastor, Martyr, Prophet, Spy*, Nashville: Thomas Nelson.
- Paas, S. 2015, *Vreemdelingen en priesters, Christelijke missie in een postchristelijke samenleving*, Zoetermeer: Boekencentrum.
- Pohl, C.D. 1999, *Making Room, Recovering Hospitality as a Christian Tradition*, Cambridge: Eerdmans.
- Powell, J. 2006, *Jacques Derrida, A Biography*, London/New York: Continuum.
- Riessen, van, R.D.N. 2007, *Man as a place of God: Levinas' Hermeneutics of Kenosis*, Dordrecht: Springer.
- Sacks, J. 2002, *The Dignity of Difference, How to Avoid the Clash of Civilizations*, vert. P. van Veldhuizen, 2005, *Leven met verschil, Menswaardige verscheidenheid in een tijd van botsende culturen*, Zoetermeer: Meinema.
- Sartre, J.P. 1945, 'Huis clos', vert. C.N. Lijzen, 1967, 'Met gesloten deuren' in: *De vliegen*, Amsterdam: De Bezige Bij.
- Spronk, K. 2011, 'Vreemdeling' in: *De Bijbel theologisch, Hoofdpijnen en thema's*, red. K. Spronk en A. van Wieringen, Zoetermeer: Meinema.
- Volf, M. 1996, *Exclusion and Embrace, A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, Nashville: Abingdon Press.
- Vosloo, R. 2006, *Engelen als gasten? Christelijke gastvrijheid*, vert. M. van der Kooi-Dijkstra, 2011, Wellington/Zoetermeer, Boekencentrum.
- Wassenaar, J.D.Th. 2014, *Vreemdelingschap, Historische en hedendaagse stemmen uit kerk en theologie*, Zoetermeer: Boekencentrum.

Waters, S. 2009, *The Little Stranger*, vert. N. Groen, R. Kwakkel en L. van Rooijen, *De Kleine vreemdeling*, Amsterdam: Nijgh & Van Ditmar.

Wiesel, E. 1990, 'The Stranger in the Bible' in: *The Kingdom of Memory*, New York: Summit Books.

## CONCORDANTIES, COMMENTAREN EN THEOLOGISCHE WOORDENBOEKEN

Bauer, W. Aland, K. en Aland, B. 1988, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin: De Gruyter.

Betz, H.D. Browning, D.S. Janowski, B. en Jüngel, E. (eds.) 2000, *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band III*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Bovon, F. 2012, *Luke 3, A Commentary on the Gospel of Luke 19:28 – 24:53, Hermeneia- A Critical and Historical Commentary on the Bible*, transl. J. Crouch, ed. H. Koester, Minneapolis: Fortress Press.

Brueggemann, W. 1982, *Genesis, Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, eds. P.D. Miller en J.M. Mays, Louisville: Westminster John Knox Press.

Hagner, D. A. 1995, *Matthew 14-28, World Biblical Commentary, Volume 33b*, ed. R.P. Martin, Dallas/Texas: Word Books.

Hatch, E. en Redpath, H.A. (eds.) 1954, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament (Including the Apocryphal books)*, Vol. I-III, Austria: U. Verlagsanstalt Graz.

Kohlenberger, J.R. Goodrick, E.W. en Swanson, J.A. 1995, *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament*, Michigan: Grand Rapids.

Lisowsky, G. 1958, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart: Privileg. Württ. Bibelanstalt.

Luz, U. 2005, *Matthew 21-28, Hermeneia - A Critical and Historical Commentary on the Bible*, transl. J.E. Crouch, ed. H. Koester, Minneapolis: Fortress Press.

Kellermann, D. 1973, 'Gur', Lang, B. en Ringgren, H. 1977, 'Nekar/Nochri', en Snijders, L.A. 1984, 'Zur/zar' in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band I, II en V*, eds. G.J. Botterweck, H. Ringgren en H.J. Fabry, Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH.

Skinner, J. 1976, *Genesis, The International Critical Commentary*, eds. S.R. Driver, A. Plummer en C.A. Briggs, Edingburgh: T & T Clark LTD.

Stählin, G. 1954, 'Ksenos' en Friedrich, G. Schmidt, M.A. en Meyer, D.R. 1966 'paroikos, paroikia, paroikeo' in: *Theologisch Wörterbuch zum Neuen Testament, Band V*, ed. G. Friedrich, Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH.

Peels, E. en Houwelingen, van, R. (red.) 2009, *Studiebijbel in Perspectief*, Heerenveen: Uitgeverij Jongbloed.

Wenham, G. 1994, *Genesis 16-50, Word Biblical Commentary, Volume II*, ed. J.D.W. Watts, Dallas/Texas, Word Books.

## BIJBELVERTALINGEN

*NBG Vertaling*, Bijbel, 1951, Haarlem/Brussel: Nederlands en Belgisch Bijbelgenootschap.

*De Nieuwe Bijbelvertaling*, 2004, Heerenveen: Uitgeverij NBG.

*Willibrord Vertaling, geheel herziene uitgave*, 1995, 's-Hertogenbosch: Katholieke Bijbelstichting.

## ALTERNATIEVE BRONNEN

Ten Kate, L. 'Vreemdeling tussen haat en liefde' (deel 1 en 2), 2012, op: <http://www.socialevraagstukken.nl/de-vreemdeling-tussen-haat-en-liefde-i/>

'American documentary film, Derrida' van: Dick, K. en Ziering Kofman, A. (dir.), 2002.

'Bonhoeffer, Agent of Grace', Till, E. (dir.), 2000.

Huttinga, W. 'Heb de vreemdeling lief, of je wilt of niet', in: *Trouw*, 22 januari 2016.

VluchtelingenWerk Nederland. <http://www.vluchtelingenwerk.nl/feiten-cijfers/procedures-wetten-beleid/asielprocedure-> (d.d. 13 juni 2016).

## AFBEELDINGEN

Figuur 1. <http://likesuccess.com/author/jacques-derrida> (d.d. 11 juni 2016)

Figuur 2. <https://lifeondoverbeach.files.wordpress.com/2011/01/dietrich-bonhoeffer.jpg> (d.d. 11 juni 2016)

Ross, A. 'The road to Emmaus', <https://alexandrarossworks.com/2013/11/27/commissioned-watercolor-the-road-to-emmaus/> (d.d. 4 augustus 2016).